БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1974

1ФБ
Б91

Книга подготовлена сектором критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР. Авторы разделов: д-р филос. наук Л. Н. Митрохин («Введение»), канд. филос. наук Н. С. Юлина («Реализм в американской и европейской философии XX в.»), д-р филос. наук Ю. К. Мельвиль («Прагматизм»), канд. филос. наук В. А. Лекторский («От позитивизма к неопозитивизму»), канд. филос. наук Л. Н. Филиппов («Структурализм»), д-р филос. наук Б. Т. Григорьян («Философская антропология»), канд. филос. наук В. М. Лейбин («Классический психоанализ и неофрейдизм»), канд. филос. наук Э. Ю. Соловьев («Экзистенциализм»), канд. филос. наук Л. А. Шершенко и канд. филос. наук И. С. Вдовина («Персонализм»), канд. филос. наук Т. А. Кузьмина («Неопротестантизм»), канд. филос. наук Л. И. Греков («Неотомизм — философия современного католицизма»).

ВВЕДЕНИЕ

Духовная ситуация современного мира в значительной мере определяется тем, что существуют две социальные системы — социализм и капитализм,— между которыми идет острая идеологическая борьба. Она проявляется в самых разнообразных формах — от дискуссий о тенденциях социального развития и судьбах человечества до оценки отдельных политических явлений. Философия, обсуждающая общие принципы человеческого существования и бытия, оказывается в самом центре этой глобальной конфронтации. Западная философия [1] участвует в ней как форма выражения и способ защиты буржуазной идеологии, борющейся против революционной марксистской науки, как орудие противодействия распространению передовых диалектико-материалистических идей. Вот почему изучение западной философии необходимо для успешной борьбы против буржуазной идеологии, борьбы, актуальность которой подчеркивалась в решениях XXIV съезда КПСС, во многих партийных документах.

Однако охарактеризовать состояние современного философского знания на Западе задача не такая простая, как может показаться на первый взгляд. Дело не только в том, что существует бесчисленное множество различных школ и школок, постоянно полемизирующих друг с другом и предлагающих неодинаковые решения определенных проблем. Часто сами эти проблемы и способы их выражения оказываются столь различными, что, кажется, не допускают единой оценки. В самом деле, что общего между неопозитивизмом, апеллирующим к научным методам, и антропологическими доктринами, с порога их отвергающими? Какой скобкой можно объединить неотомизм, истоки кото-

[1] Здесь и далее термины «буржуазная философия», «философия Запада», «западная философия» употребляются как синонимы.

рого восходят к Фоме Аквинскому (XV в.), и экзистенциализм, порожденный духовной ситуацией последних десятилетий?

А между тем наличие таких общих черт бесспорно. Оно определяется уже тем фактом, что эти течения существуют в контексте современной идеологической жизни и вызваны объективными причинами, которые складываются вне сферы философии как таковой, обусловливая появление ее конкретных разновидностей. Таким образом, научный анализ не может замыкаться содержанием уже сложившихся философских течений. Он предполагает выявление глубоких и в самих течениях не зафиксированных закономерностей и процессов, которые в конце концов определяют содержание этих философских течений, т. е. необходимость очертить ту идеологическую реальность, в которой последние черпают свои «жизненные соки» и приобретают общественное звучание.

Данная книга задумана как собрание очерков, критически анализирующих состояние современной буржуазной философии. В последующих разделах читатель найдет более или менее подробные характеристики ее наиболее влиятельных направлений. Вместе с тем имеются некоторые *общие проблемы*, которые выходят за рамки разговора об отдельных течениях. О них и пойдет речь во введении.

О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Прежде всего попытаемся ответить на следующие вопросы: вокруг каких проблем концентрируют свое внимание, какие задачи ставят, какие общественные потребности удовлетворяют и как соотносятся с другими формами человеческого сознания различные направления буржуазной философии?

На первый взгляд может показаться, что выявить предмет философии несложно, достаточно обратиться к суждениям самих философов — кому, как не им, знать собственные теоретические заботы! Однако, оказывается, такой путь мало что дает. Каждый родоначальник новой философской школы, как правило, не довольствуется тем, что отвергает прежние доктрины. Он пересматривает проблематику, с которой они были связаны, и выдвигает собственные воззрения как образец единственно подлинного

философствования. Так что определения философии расходятся между собой столь же радикально, как и предлагаемые интерпретации отдельных проблем.

Поэтому нужно посмотреть на философию «со стороны», с точки зрения социальной функции, которую она осуществляет, постараться выявить ее объективное содержание, ее специфику по сравнению с другими формами общественного сознания, прежде всего соотнести ее с наукой и с искусством.

Функция науки как особой формы социальной деятельности — получение знаний, свободных от субъективности, доступных опытной проверке и подтверждаемых на практике. Прогресс науки совершается как процесс накопления, прибавления, обогащения новых знаний, которые заменяют, вытесняют, уточняют прежние. При этом личность ученых, их индивидуальные черты, идеалы не фиксируются непосредственно в содержании науки. Больше того, для современной науки оказывается несущественной и та особая форма, в которой выступали взгляды ученых прошлого. Они представляют интерес лишь как «шаг», «ступенька» в общем движении обезличенного научного знания.

Иное дело искусство, где индивидуальное восприятие художника стоит на первом плане. Искусство — это тоже специфический способ познания, освоения мира, но его значение неправомерно свести лишь к чисто познавательной функции. Его прошлое не просто отдельные «шаги» в познании людей, а череда неповторимых описаний, образов, оценок, имеющих непреходящее значение.

Наши рассуждения предельно схематичны. Но бесспорно, что эти две формы культуры достаточно очевидно различаются между собой. Как в свете их сопоставления выглядит философия? Эти проблемы активно обсуждаются в современной философской литературе, и свидетельством этого может служить недавний XV Всемирный философский конгресс (Варна, 1973)[1]. Так, в докладе А. Мерсье (Швейцария) утверждалось, что «философия не является наукой; наука не является ни философией вообще, ни какой-либо определенной философией». Резкое противопоставление науки и философии проводилось и в докладе Т. Имамичи (Япония). Этот доклад представлял собой

---

[1] Подробнее о нем см.: *П. Н. Федосеев*. Итоги XV Всемирного философского конгресса. «Вопросы философии», 1973, № 12.

своеобразный сплав экзистенциализма и восточной религиозно-мистической метафизики. С другой стороны, ряд буржуазных философов выступают «за научность философии», против всякого рода неверифицируемых, «метафизических» проблем, сводя философию либо к анализу языка науки, либо к суммированию данных конкретных наук.

Таковы две типичные и равно ошибочные точки зрения буржуазной философии. Не правомерно ни отождествлять философию со специальными науками, ни исключать из нее мировоззренческие проблемы. Точно так же ее нельзя противопоставлять научному познанию и рассматривать лишь как способ выражения исторически меняющегося «жизненного мира» людей. Речь идет о более сложном взаимоотношении этих двух сторон в рамках философии.

В содержание философии включается не только знание внешней объективной реальности, но и определенные моменты изменчивого человеческого существования. Философия выступает не просто как максимально обобщенная сумма знаний о внешнем мире, как «метанаука», и не как простая фиксация меняющихся внутренних переживаний, но как некий их синтезирующий продукт, как *теоретическая форма мировоззрения.* Это не просто знания и не просто переживания, а «мудрость»: основанное на знаниях определенное отношение к жизни, к миру, определенная интерпретация места в нем человека, способ его социальной и нравственной ориентации. Сама общественная практика обусловливает потребность в подобного рода функции, которую осуществляет философия. В обществе постоянно идет процесс социальной и ценностной ориентации людей, подключения их к сложившимся типам поведения, социально-политическим идеалам, моральным системам. Данные процессы выступают и как способы ориентации целых групп, удовлетворяя потребность общества в формулировании и обсуждении вопросов о «смысле жизни», о «цели истории» и т. д. Отдельные формы общественного сознания так или иначе связаны с этими вопросами, но теоретическим исследованием путей формирования мировоззрения и выработкой его исходных принципов занимается именно философия.

Она опирается не только на науку, но и на всю совокупность духовной культуры, исследует наиболее общие основания и принципы человеческого поведения и познания, ставит фундаментальные проблемы человеческого су-

ществования и т. д. С наукой ее сближает стремление опереться на теоретические методы, выработать некие достоверные, универсальные, общезначимые принципы и положения, а с искусством (равно как и с религией, моралью) — наличие особого, «человеческого», «мироощущающего» момента, взгляда на мир сквозь призму места человека в мире.

Между тем в споре о статусе философского знания вопрос стоит так: является ли философия лишь способом выражения различных настроений, уникальных «внутренних» миров, неповторимых индивидуальных настроений (и в таком случае к ней категорически неприменим критерий истинности), либо же она является специфической формой теоретического знания (и тогда вполне правомерно судить о точности, обоснованности, научности решения фундаментальных философских проблем). При всем различии точек зрения буржуазных философов на этот счет, они единодушны в одном: философия не способна давать научное решение глубоких мировоззренческих проблем, не может служить надежным теоретическим оружием революционной активности. Они не только выдвигают ненаучные концепции, но утверждают, что иных в философии и быть не может. Таков отчетливый идеологический смысл буржуазных интерпретаций, заостренных против философии диалектического материализма.

В противоположность позиции буржуазных философов философы-марксисты подчеркивают, что понятия «научность», «обоснованность» применительно к философскому знанию нельзя ограничивать представлением лишь о так называемых «точных», специально-научных методах исследования, а критерий «рациональности» выносить за рамки этого знания. Научная философия (а такой философией является диалектический материализм) входит в систему единого теоретического знания, представляя один из его компонентов, типов, полюсов. Лишь такая позиция позволяет оценивать те или иные философские течения, выясняя, насколько глубоки и содержательны предлагаемые ими решения, насколько их проблематика соответствует тем объективным потребностям, которые выдвигаются в ходе социального и научного развития.

Существеннейшая черта философского знания — его *социальная обусловленность,* его классовый характер. Вырабатывая общие представления о человеке, о «смысле

жизни», о «цели истории» и т. д., философские концепции отражают характерные социально-политические процессы и идеологические позиции различных классов и слоев общества.

Выявлению *социальной природы* различных распространенных на Западе философских концепций способствует разработанный в марксизме подход к идеологическим явлениям, сердцевину которого составляет *принцип партийности.* Этот принцип предполагает осознание социально-классовой сути идеологических доктрин, их роли в борьбе классов, социальных групп и политических партий.

Принцип партийности не есть некое требование, «дополняющее» научный подход, или даже его «особый» аспект. Он направлен на выявление *существенных* особенностей, присущих философским концепциям, и поэтому является непременным условием подлинно научного исследования. Он требует максимально учитывать специфику исследуемого предмета, избегать всякого рода упрощений, подмены глубокого анализа чисто обличительным пафосом и стилистической агрессивностью. Обосновывая метод партийности, классики марксизма-ленинизма вели борьбу одновременно на два фронта: против буржуазного объективизма, смазывающего социальную природу философских концепций, и против упрощенчества, вульгарного социологизма, неспособного выявить специфику философского знания.

Критикуя буржуазные концепции, В. И. Ленин постоянно подчеркивал связь философских споров с социально-классовыми противоречиями. Борьбу за научную философию он рассматривал как важнейшую задачу марксистской партии. «Спор о том, что такое философский материализм, почему ошибочны, чем опасны и реакционны уклонения от него, *всегда* связан «живой реальной связью» с «марксистским общественно-политическим течением» — иначе это последнее было бы не марксистским, не общественно-политическим и не течением» [1]. Именно В. И. Ленин, как известно, взял на себя сложную задачу критики взглядов последователей русского махизма, враждебных марксизму, но выступающих от его имени. Он повел решительную борьбу против извращения и вульгаризации диалектического материализма.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 20, стр. 127—128.

С другой стороны, В. И. Ленин предостерегал против вульгарного социологизма, против упрощенного понимания законов формирования и функционирования философского знания. В этой связи показательны его замечания на книгу В. М. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии», в которой автор попытался дать «социально-генетический анализ философских понятий и систем», показать зависимость философии от «классовой подпочвы». «Вся книга,— писал В. И. Ленин,— пример безмерного опошления материализма. Вместо конкретного анализа периодов, формаций, идеологий *голая фраза* об «организаторах» и до смешного натянутые, до нелепости неверные сопоставления. Карикатура на материализм в *истории*»[1]. Марксистско-ленинский подход, напротив, требует научного, «конкретного анализа периодов, формаций, идеологий», выявления социальной природы философии, ее реальной зависимости от политической и идеологической жизни. В этом отношении наиболее распространенные на Западе философские течения: неопозитивизм, прагматизм, экзистенциализм, персонализм и т. п.— характеризуются как разновидности *буржуазной* философии. Каков же смысл такой оценки применительно к философскому знанию, которое, как правило, не содержит отчетливого указания на конкретные социально-политические позиции?

Дело в том, что идеологические взгляды мыслителя не следует непосредственно связывать ни с его положением в обществе, ни с его субъективными намерениями. К. Маркс писал: «...не следует думать, что все представители демократии — лавочники или поклонники лавочников. По своему образованию и индивидуальному положению они могут быть далеки от них, как небо от земли. Представителями мелкого буржуа делает их то обстоятельство, что их мысль не в состоянии преступить тех границ, которых не преступает жизнь мелких буржуа, и потому теоретически они приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым мелкого буржуа приводит практически его материальный интерес и его общественное положение. Таково и вообще отношение между *политическими* и *литературными представителями* класса и тем классом, который они

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 474.

представляют»[1]. Данный критерий сохраняет все свое принципиальное значение и при оценке философских доктрин, хотя их связь с политикой не является непосредственной.

Сущность политики, как известно, составляет взаимоотношение и борьба различных классов и социальных систем, деятельность государства, социальных институтов (прежде всего партий). Политик говорит своим языком, интересы различных общественных слоев и классов он выражает в форме политических позиций и программ. Но это своеобразный язык. Собственные суждения буржуазный деятель обычно не формулирует от имени класса капиталистов; он апеллирует к общечеловеческим идеалам, к соображениям «патриотизма» и «гуманизма», к «коренным интересам народа и нации». Поэтому он нуждается в философии, специализирующейся на «универсальных», «вечных» истинах и идеалах,— в том, чтобы его социально-корыстные и исторически конкретные программы приобретали статус общечеловеческих идеалов.

Со своей стороны философия предлагает определенную систему социальных идеалов и ценностей, ориентирует людей на ту или иную общественную деятельность, способствует (или, напротив, препятствует) осознанию человеком своих возможностей и своей ответственности. И хотя здесь далеко не всегда даются прямые политические оценки, социально-классовая позиция проявляется в *способе интерпретации* тех или иных явлений культуры, в отношении к типичным умонастроениям эпохи, в выраженном или подразумеваемом отношении к буржуазным порядкам. Крайне существенным показателем является также отношение тех или иных идеологов к марксистско-ленинской философии, в научной форме выражающей коренные интересы трудящихся.

Важно также подчеркнуть, что нельзя отождествлять принципиальную оценку социальной (в данном случае буржуазной) природы того или иного философского течения с характеристикой политической позиции его отдельных представителей, ибо между тем и другим могут быть существенные отличия. В рамках одного и того же философского течения встречаются философы, которые значительно различаются по своим политическим позициям. Достаточно указать, например, на экзистенциалистов Ж.-П.

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 8, стр. 148.

Сартра и М. Хайдеггера, неопротестантов К. Барта и Р. Бультмана. Нередко бывает и так, что политические взгляды философа претерпевают заметные изменения, тогда как его философские воззрения в основе своей остаются прежними (К. Ясперс, Б. Рассел). На этих фактах, собственно, и спекулируют буржуазные авторы, утверждающие, что философия стоит «выше» социальной злободневности, зачарована поисками «нетленной» истины, не омраченной исторически изменчивыми ситуациями.

Философские и политические воззрения чаще всего действительно не поддаются непосредственному сопоставлению. Социальная, классовая сущность философии отнюдь не сводится к высказываниям по поводу тех или иных политических явлений (хотя такие высказывания должны приниматься во внимание). Она вообще не может основываться на субъективном мнении данного мыслителя, на его самооценке. «О философах,— писал В. И. Ленин,— надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают... а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей» [1].

Философия никогда не была «нейтральной» в отношении к актуальным социально-политическим и идеологическим проблемам. Вся ее история свидетельствует, что влияние и значение в ней приобретали лишь те доктрины, которые затрагивали острые социальные проблемы, волновавшие общество, отражали и защищали интересы определенных классов и социальных слоев. Другое дело, что эти интересы выражались в *особой форме*. Те или иные социально-политические концепции, складывающиеся независимо от деятельности философа и неизбежно им воспринимаемые, не включаются в философские концепции «в чистом виде». Они составляют лишь «строительный материал», исходный момент для философских концепций, образуют своеобразные «силовые поля», по которым движется мысль человека, занимающегося мировоззренческими проблемами. В рамках философских систем они, однако, проявляются в особой форме и переводятся на особый язык.

Характерным образцом может служить специфически буржуазная идея о «естественности», «вечности» капита-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, стр. 228.

листического общественного строя, из которой так или иначе исходит большинство буржуазных философов. Через призму этой идеи освещается в буржуазной философии проблема человека. Многие западные философы улавливают происходящие в буржуазном обществе процессы «деперсонализации», «дегуманизации», рост настроений беспокойства, неуверенности в будущем, страха, одиночества. Они охотно рассуждают об «отчуждении», и сам этот термин стал рассматриваться как символ современного положения человека. Однако — и в этом проявляется их социальная позиция — они не проясняют тех общественно-исторических обстоятельств, которые обусловливают эти болезненные процессы. Напротив, эти преходящие обстоятельства они расценивают как «естественные», «само собой разумеющиеся», а поэтому в качестве выхода предлагают либо частичные реформы, либо применение психотерапевтической техники, либо изменение «внутренней» ориентации людей.

Таким образом, *ту или иную философскую доктрину следует квалифицировать как буржуазную постольку, поскольку ее интерпретации формируются на уровне и с позиций ограниченного буржуазного сознания, давая его представлениям высшую философскую санкцию.*

Методологические принципы рассмотрения буржуазных концепций детально разработаны в трудах классиков марксизма-ленинизма. Формулируя особенность своего подхода, Маркс писал в «Капитале»: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть *единственно материалистический,* а следовательно, единственно научный метод (курсив наш.— *Л. М.*)» [1]. Одним словом, недостаточен анализ «зафиксированного» содержания, это содержание нужно *вывести,* понять из всего социально-исторического контекста — такова, коротко говоря, суть марксистского метода. Решающее значение этому методологическому требованию придавал и В. И. Ленин.

Именно такой подход, рассматривающий философские доктрины в зависимости от особенностей и противоречий социально-политической обстановки, и должен стать основ-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, стр. 383.

ным при оценке специфических черт современной буржуазной философии. Подчеркнем, что целесообразно анализировать ее течения в историческом аспекте, прослеживая изменения, которые совершились в базисе буржуазного общества при переходе на стадию государственно-монополистического капитализма, и их воздействие на общественное сознание, в частности на философию. В этой связи нельзя обойти вопрос о причинах и формах разложения «классической» буржуазной философии.

«КЛАССИЧЕСКАЯ» И СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В советской философской литературе предпринимались удачные, на наш взгляд, попытки сравнить «классический» и современный периоды буржуазной философии [1]. Главным критерием и «осевой координатой» такого сопоставления стало отношение к гносеологическим и социальным потенциям человека.

Ведущей темой буржуазной идеологии раннего периода было прославление разума, утверждение безграничности человеческого познания как залога осуществления гуманистических идеалов. Это была специфически философская форма утверждения капиталистических социальных отношений. Именно культ разума послужил идеологическим выражением оппозиции «темному», «неразумному» феодальному обществу со стороны буржуазии. С ним было связано определенное понимание человека и общества, которое составило специфику философии Просвещения.

Ее исходным тезисом было то, что человек сам по себе, по своим внутренним задаткам и способностям является разумным существом, который может осознать собственные возможности и организовать общественный строй на рациональных началах. Само общество рассматривалось как результат воплощения в жизнь социальных идеалов, которые могут быть оценены с точки зрения их соответствия «истинной» природе человека. Поэтому для организации «свободного» общества, с точки зрения просветителей,

---

[1] См., например, «Философия в современном мире. Философия и наука». М., 1972; *Т. И. Ойзерман*. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.

люди должны иметь ясные и четкие представления о подлинной природе человека, выявление которой они и считали своей задачей. Мышление ранних буржуазных идеологов было проникнуто оптимизмом, сознанием интеллектуального миссионерства: оно рисовало заманчивые перспективы восхождения к счастью и свободе на основе прогресса науки, техники и просветительской деятельности.

Такая социальная настроенность особым образом преломилась в пафосе и стиле философских концепций. Традиционным стало убеждение в том, что человек способен познать природный и общественный мир. Отсюда задача философии понималась как выяснение (а затем объяснение) людям их «естественной» способности к познанию, а следовательно, и к покорению природы, выработка методов такого познания, нахождение предельных гносеологических оснований для познавательных процедур, успехи которых и должны были рассеять традиционное невежество и обскурантизм и тем самым ликвидировать социальные несправедливости, тиранию, нищету. Лозунг «знание — сила» и стремление такое знание получить объединяли в тот период буржуазных философов разных направлений; разногласия заключались лишь в представлении о путях реализации этой задачи. Таков внутренний пафос взглядов Бэкона и Декарта, Спинозы и Локка, Канта и Гегеля.

Неомраченный, безмятежный рационализм господствовал в буржуазной философии до середины XIX в. и сообщал ей цельность как определенному идеологическому явлению[1]. Такая историческая веха далеко не случайна. К этому времени заканчивается восходящее развитие капитализма, отчетливо выявляется катастрофический, разрушительный характер общественного развития, все яснее проявляются неустранимые социальные противоречия, принимающие форму классовых битв и революций, в которых в качестве активной общественной и политической силы начинает выступать пролетариат.

Именно в это время внутри буржуазной философии совершается серия «философских революций», бунтов против рационалистических концепций, попытки создания фило-

---

[1] Разумеется, существовали и философские течения иррационалистического типа (Б. Паскаль, немецкие романтики, С. Кьеркегор и др., преимущественно религиозные мыслители). Но не они определяли общий стиль философии той эпохи.

софии, исходящей из интересов индивида. С. Кьеркегор, например, ставит под сомнение правомерность всякой рационалистической системы и выдвигает в качестве критерия философствования тесную связь с человеческим индивидом, его фактическими чувствами, настроениями, переживаниями, с «безысходной трагичностью человеческого существования». Учение Гегеля отвергается им за игнорирование жизненных проблем и переживаний реальных индивидов, за выключение из сферы философствования неповторимых человеческих ситуаций, за принесение фактического, живого, мятущегося человека в жертву анонимному и бесстрастному абсолютному духу.

Взгляды Кьеркегора[1] отразили глубокие сдвиги в самом характере буржуазного философствования; предложенный им стиль вскоре становится господствующим. Таких различных буржуазных философов, как Ф. Ницше, Г. Зиммель, А. Бергсон, У. Джемс, Ф. К. С. Шиллер, Д. Дьюи и др., объединяет враждебное отношение к разуму, к рационалистическим системам, которые, по их мнению, не способны ориентировать индивида в сложном мире, поскольку исключают из своего рассмотрения существеннейшие измерения его жизни.

Если раньше гуманистические представления были связаны с культом знаний, возвеличиванием разума в противовес «темным», «непроясненным» предрассудкам и подсознанию, то теперь возникают формы своеобразного «иррационалистического гуманизма», апеллирующего именно к подсознанию.

В чем же причины того, что столь радикально изменилось отношение философов к науке и разуму, чем объясняется широкое распространение доктрин, которые открыто декларируют свою враждебность научному познанию и даже (например, экзистенциализм) расценивают ориентацию философии на науку как причину пороков современной цивилизации? Дело в том, что широкий общественный резонанс приобретают только те философские концепции, которые оказываются созвучными складывающимся в данном обществе представлениям. В данном случае имеется в виду осмысление существенных изменений в социально-классовой структуре, в способе управления обществом,

---

[1] Подробнее о взглядах С. Кьеркегора см.: *П. П. Гайденко.* Трагедия эстетизма. М., 1970.

организации науки, в методах формирования и распространения массовой идеологии и психологии и тому подобных явлений, вызванных вступлением буржуазного общества в государственно-монополистическую стадию развития. Все эти изменения не могли не повлиять на духовную культуру, на состояние общественного сознания, в том числе и на философию, которая претендует на роль «духовной квинтэссенции эпохи» (К. Маркс), на выработку общих принципов человеческого познания и поведения.

В связи с этим представляется целесообразным хотя бы бегло описать явления, которые помогают понять характерные черты современного философского знания. Прежде всего нужно указать на *особенности формирования общественной идеологии и массового сознания, на особенности взаимоотношения между различными формами духовной культуры.*

Можно констатировать несомненный *кризис традиционной буржуазной идеологии,* обусловленный новой социальной обстановкой.

В основе традиционной идеологии лежала концепция «свободного человека», который прокладывает себе дорогу в жизни, используя природную сноровку, личную инициативу и напористость. На этой основе формировалось представление о свободе, которая понималась как отсутствие внешних социальных ограничений для активности индивида. В качестве мотива такой деятельности выступал идеал свободного предпринимательства, накопительства, собственного бизнеса. Такой чисто индивидуалистический жизненный идеал пронизывал буржуазную идеологию домонополистического периода. Нельзя не признать, что подобные идеи стимулировали общественную активность, приведшую к достижениям в покорении природы и развитии науки и техники; в их русле вырабатывались буржуазные социальные и нравственные ценности.

Однако вступление капитализма в стадию империализма и сопровождающие этот процесс явления (ликвидация свободного рынка, массовые разорения мелких хозяйств, образование гигантских монополий, охватывающих общество жесткими экономическими и внеэкономическими связями) обнажили нереальность традиционных идеалов[1].

---

[1] Подробнее об этом см.: *Ю. А. Замошкин.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966; «Современная буржуазная идеология в США». М., 1967.

Все острее ощущался «духовный вакуум», возникла потребность в выработке иных нравственных ориентиров и ценностей, на которые можно было бы опереться в этот «век сломанных символов», как метко охарактеризовал его представитель неопротестантизма Пауль Тиллих.

Вместе с тем никогда раньше идеология не оказывала столь существенного влияния на характер социальных процессов. С одной стороны, невиданно разрослись материальные элементы современного общества, овеществившие труд многих поколений. Возникла сложная система социальных институтов, учреждений, форм совместной производственной, духовной, управленческой и тому подобной деятельности людей. Общественная жизнь стала невозможна без приведения в действие, «одушевления» всей этой совокупности «овеществленных», «опредмеченных» элементов общества, без поддержания определенного равновесия, функционального соотношения между различными звеньями социального целого, обеспечивающего воспроизводство буржуазных общественных отношений. Возрастает потребность во всестороннем учете, планировании и прогнозировании общественных процессов. На первый план выступает фигура «социального инженера», трезво прогнозирующего возможные варианты дальнейшего развития капиталистических отношений и обеспечивающего для этого оптимальный режим путем контроля за «внутренним» миром человека, путем выработки особого типа идеологии, которая могла бы стать средством обеспечения единообразного поведения больших групп людей. Решение этой задачи достигается созданием своеобразной «фабрики грез» — системы духовного манипулирования людьми, апеллирующей к чувствам и эмоциям, к честолюбивым устремлениям и патриотическим переживаниям, вырабатывающей особые идеалы псевдоколлективизма, группизма, «преданности» буржуазным социальным организациям и т. д.

Именно такую функцию выполняют широко рекламируемые, проникнутые казенным оптимизмом (но нереализуемые) программы «великого общества», «новых рубежей», охранительные социальные концепции типа теорий «постиндустриального общества», «технотронной эры», «цивилизации изобилия» и т. п.

С другой стороны, обострившиеся социальные противоречия, опасность возрождения фашизма, милитаристская политика империалистических кругов, наступление на

демократические свободы и т. д.— все это вызвало к жизни в странах Запада широкие общественные движения. В авангарде борьбы против капиталистического строя выступает международное коммунистическое и рабочее движение, руководствующееся марксистско-ленинской теорией. Одновременно существуют и развертываются прогрессивные демократические движения (движение за мир, борьба против расизма, выступления студентов и молодежи, активизация женских организаций и т. д.). Складываются социально-политические и идеологические программы этих движений, в которых их участники осознают мотивы и цели собственной деятельности, формулируют тактические и стратегические принципы. Эти идеологические образования отмечены двойственностью: с одной стороны, они возникают из непосредственного социального опыта как способ его «рационализации», концептуализации, а поэтому обычно включают иллюзии, предрассудки, не до конца преодоленные официальные стереотипы, с другой — объективные потребности таких движений требуют, чтобы программы адекватно отражали социальную реальность, указывали бы эффективные пути достижения намеченных целей. Поэтому выработка идеологических платформ проходит в обстановке острых дискуссий, споров и разочарований, в процессе борьбы «крайних» точек зрения и т. д. Таким образом, идеология оказывается серьезным фактором, оказывающим влияние на реальные социальные процессы.

Острая потребность в выработке общего взгляда на мир, синтезирующего различные фрагменты современной культуры и реальный социальный опыт людей, обусловливает повышение интереса к философской проблематике со стороны различных слоев общества. Это выражается и в том, что многие труды, посвященные, казалось бы, абстрактным философским проблемам, становятся бестселлерами, и в том, что появляются свои философские пророки и интеллектуальные кумиры, влияющие не только на сознание людей, но и на реальные общественные движения, и в том, что растет число специальных философских публикаций и более широко обсуждается философская проблематика в массовых изданиях.

Каков же механизм формирования мировоззрения в условиях современной буржуазной действительности? Казалось бы, развертывание научно-технической революции,

продемонстрировавшее перед всем миром силу и величие человеческого разума и обусловившее возникновение оптимистических теорий, которые утверждают развитие науки как главный залог социального прогресса, не оставляет сомнения в источнике житейской мудрости — только научное знание. Исходя из этого, философия должна прежде всего строиться по типу науки и, во всяком случае, в полной мере оценивать ее решающее мировоззренческое значение. Действительно, существуют социальные и философские доктрины, которые высоко оценивают роль науки в обществе и именно с ней связывают будущий социальный прогресс. О них мы будем говорить позже. Пока же укажем на нечто совсем неожиданное: никогда прежде столь решительно и настойчиво не оспаривалась способность науки указывать путь к процветанию общества и авторитетно решать «человеческие» проблемы. Обличение науки и ученых, своеобразный интеллектуальный луддизм, рассуждения об «антигуманистическом» характере научных открытий стали устойчивым сюжетом буржуазной культуры в целом, в том числе многих направлений буржуазной философии антропологической ориентации. И если раньше подобные оценки были монополией религиозных проповедников, то теперь можно говорить о светской социальной апокалиптике XX в. Существуют влиятельные иррационалистические философские доктрины, которые демонстративно выражают свое неприязненное отношение к науке, разуму, технике и именно в них усматривают конечные причины человеческих бед.

Неприязненное отношение к науке, разумеется, не вырастает из абстрактных рассуждений, а связано с злободневными социальными проблемами, с попыткой объяснить мучительные коллизии, характерные именно для «научно-технической цивилизации». Речь идет об отражении в общественном сознании того факта, что в условиях капитализма достижения науки могут использоваться (и используются на практике) во вред человечеству, могут нести людям неисчислимые бедствия. Наиболее наглядными и красноречивыми примерами такого рода стали взрывы американских атомных бомб над городами Японии, применение напалма и гербицидов во Вьетнаме, пытки электротоком и использование отравляющих газов для умерщвления людей. За этими фактами открывается более общая зловещая картина: в условиях разгула милитаризма в

капиталистическом обществе каждое крупное научное открытие или техническое изобретение может прямо или косвенно служить целям массового уничтожения людей, стать средством осуществления реакционной политики. И когда трудящийся человек узнает, что молекулярная биология создала предпосылки для практического вмешательства в механизм наследственности, когда имеются химические вещества, способные воздействовать на психику миллионов людей, он не может не задумываться над тем, в чьих руках окажутся эти изобретения, в каких целях они могут быть использованы.

Вызывают тревогу и социальные последствия научно-технического прогресса, рассматриваемые в более широком плане — с точки зрения суммарного влияния на природную среду, на взаимоотношения людей, на их психику, здоровье, быт и т. д. На передний план выдвинулись экологические проблемы, а также отрицательные следствия урбанизма при капитализме: превращение «человеческих отношений» в функциональные, загрязнение среды, фальсификация пищевых продуктов, все большая утрата контактов человека с природой.

Одним словом, все более очевидным становится тот факт, что прогресс знаний, успехи просвещения, демократизация образования не являются еще залогом от социального зла; они вполне сочетаются в капиталистическом обществе с ростом насилия, преступности, коррупцией государственного аппарата, с распространением идеологических мифов, предрассудков.

В результате безоблачный оптимизм и упование на силу разума сменяются в буржуазной философии мрачными пророчествами и оценками, затрагивающими не просто отдельные стороны человеческой жизнедеятельности, но саму природу человека, принципы организации общества, «смысл истории» и т. д.

Часто такие пророчества конкретизируются в концептуальное отрицание научно-технического прогресса. Характерным примером могут служить взгляды Л. Мэмфорда и Ж. Эллюля, Ж. Фурастье и Г. Маркузе. Разветвленная система механизированного производства, безличного потребления, говорят они, превращает человека в придаток машины; ценности гуманизма, представления о целях и идеалах исключаются из человеческого существования, основными становятся не отношения между людьми, а отноше-

ние человека к технике, в котором человек все больше утрачивает способность подчинять себе технику, оказывается перед ней «голым и беззащитным».

Подобные воззрения высказываются не только отдельными социологами, они становятся существенным элементом буржуазного массового сознания. Не случайно появление различных «антиутопий», рисующих трагические последствия научно-технического прогресса. Если раньше романы Д. Замятина, О. Хаксли, К. Чапека были лишь эпизодами, то теперь широко распространены произведения, рисующие восставших роботов и людей, сведенных до роли машин, всеобщее отравление биосферы и разгул космического насилия. Основываясь на многочисленных наблюдениях, опросах, на изучении различных материалов, автор нашумевшей на Западе книги «Шок от будущего» Ольвин Тоффлер пришел к выводу, что многие люди боятся будущего, расценивают научно-технический прогресс как покушение на сокровенные и фундаментальные ценности. Книга эта стала очередным бестселлером, а ее название превратилось в термин, обозначающий реальный феномен общественного сознания.

Сами по себе такие настроения и концепции, равно как и социальные условия, их порождающие, не являются чем-то новым. Еще К. Маркс научно объяснил такое положение, когда повышение меры господства человека над природой оборачивается все большим его закабалением общественными силами, когда накопление вещественного богатства ведет к опустошению самого человека, его отчуждению от продуктов собственного труда. Причины этого, показал Маркс, коренятся в конфликте между «живым» и «овеществленным» трудом, вытекающем из противоречий капиталистического способа производства. Поэтому всякого рода обличения науки, не учитывающие социальные условия, в которых она функционирует, являются лишь обобщением стихийно складывающихся представлений обыденного сознания и не могут рассматриваться как серьезные научные объяснения. Вместе с тем они фиксируют существенную черту современной буржуазной культуры — разрыв между естествознанием и гуманитарными науками.

Действительно, в рамках буржуазного сознания возникает два типа отношения к науке и технике, «две культуры», употребляя термин Ч. Сноу. На одной стороне — нау-

ка, бездушная рационализация, ее технические воплощения, совокупность, анонимных и безличных сил, навязывающих человеку определенный способ поведения. На другой — живой, конкретный индивид, со своим неповторимым внутренним миром, нравственными идеалами, непосредственными желаниями и т. д. И весь пафос критики в адрес научно-технического прогресса обусловлен попыткой найти источник таких явлений буржуазного общества, как разрушение внутреннего мира человека, деградация морального сознания, утрата цельности, духовного богатства. Таково реальное противоречие современной буржуазной культуры, и оно по-своему проявляется и в социологии, морали, искусстве, религии. Но наиболее остро и очевидно оно сказывается на современной философии Запада. Это связано с тем, что именно философия призвана выработать синтетическое представление о перспективах развития человечества, опираясь на него, обосновать оптимистический или пессимистический взгляд на роль науки и техники в общественном развитии, а также ориентацию либо на науку, разум, либо на формы ненаучного знания.

Факт разрыва, расколотости современной буржуазной культуры обусловливает появление и взаимную конфронтацию двух типов философствования: сциентистского и антропологического.

СЦИЕНТИЗМ И АНТРОПОЛОГИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Если рассматривать различные школы и течения современной буржуазной философии с точки зрения их отношения к характерным умонастроениям эпохи, к различным формам общественного сознания, а не просто в плане их концептуального содержания (отношение к разуму, ощущениям и т. д.), можно сказать, что все они (или по крайней мере большинство из них) тяготеют к одному из двух типов, моделей построения теоретических концепций — к *сциентизму* или к *антропологизму*. К первому направлению, а точнее, тенденции чаще всего относят позитивизм, неопозитивизм (аналитическую философию), «философию науки», структурализм. Второе направление представлено

«философией жизни», экзистенциализмом, персонализмом, протестантской неоортодоксией и т. п. Имеются течения, которые в этом плане не поддаются однозначной классификации (скажем, философские концепции Д. Дьюи или Э. Гуссерля). Различение сциентистской и антропологической тенденций в буржуазной философии позволяет выявить не только связь ее отдельных течений с другими формами общественного сознания, но и, как мы увидим дальше, социальную позицию.

Пафос сциентизма в философии состоит в такой ориентации на позитивную науку (преимущественно на естествознание), которая под предлогом борьбы с умозрительными спекуляциями исключает из философии традиционные мировоззренческие проблемы, отвергает возможность их решения научными средствами, ликвидирует философскую (мировоззренческую) значимость науки. Исторически эта тенденция выступала в различных формах. Так, О. Конт стремился свести философию к сумме данных конкретных «позитивных» наук и, предложив «синтетическую картину мира», решительно отвергнуть прошлую метафизику. Идея философии как «науки наук» сейчас безнадежно устарела. На роль философии, ориентирующейся на науку, ныне претендует неопозитивизм, или, употребляя более широкое понятие, аналитическая философия[1]. Его представители, стремясь придать философии строго научный характер, пытались произвести реконструкцию философского знания путем сведения философии к деятельности по анализу языка науки или естественного языка. Именно осуществление этой процедуры, по их мнению, и составляет существо научной философии, противостоящей прежней, себя изжившей «метафизике».

Хотя вряд ли правильно безоговорочно отнести неопозитивизм в целом к сциентистскому направлению (точнее говорить о его сциентистских тенденциях), во взглядах многих представителей неопозитивизма (например, Р. Карнапа) отчетливо выражена характерная черта сциентизма: отказ от традиционного понимания предмета философии, попытки построить ее по типу точной науки, исключив из ее сферы мировоззренческие, идеологические проблемы.

Неопозитивисты, несомненно, уловили запросы современной науки, обратив специальное внимание на *методоло-*

---

[1] См. раздел «От позитивизма к неопозитивизму».

гию научного исследования. Бурное развитие новых дисциплин, специализация и разделение труда внутри науки, широкое применение математики, вторжение в непосредственно не наблюдаемый мир объектов, особая требовательность к построению теоретических схем, применение компьютеров и отсюда проблема программирования и т. д. — все это потребовало специальной разработки общих проблем научной теории. Именно неопозитивисты поставили их в широкий контекст современной логики и лингвистики.

Однако претензии неопозитивистов не ограничивались разработкой общих методологических и логических проблем современной науки. Они претендуют на пересмотр традиционной философской проблематики, в частности ее мировоззренческих компонентов, и предлагают определенную интерпретацию различных типов человеческой деятельности и соответствующих им форм общественного сознания; они дают свое понимание социальной роли философии, ее места в идейной жизни современного общества. При этом выясняется, что неопозитивизм — это не изолированный фрагмент буржуазной мысли, а *специфическое выражение ее довольно характерных тенденций*.

Выдвинутая неопозитивистами программа была внутренне противоречивой и несовершенной. Оказалось, например, что теоретическое знание невозможно целиком свести к эмпирическим данным, невозможно полностью элиминировать философские («внешние», по терминологии Р. Карнапа) проблемы.

Поскольку анализу неопозитивизма в нашей книге посвящен специальный раздел, здесь нет нужды детально рассматривать особенности этого течения, но целесообразно поставить вопрос в широком плане: какова социальная природа философствования этого типа?

Исходным моментом здесь оказывается особая организация и роль научного знания в условиях развития государственно-монополистического капитализма. Это прежде всего подчинение науки практическим, утилитаристским целям: от науки требуется, чтобы ее результаты выступали в форме технологических рецептов, производственных инструкций, практических рекомендаций. Важна не сущность, не решение широких мировоззренческих проблем, а утилитарные эффективные модели, упорядочивающие «факты» для практического использования. Отсюда в среде

ученых формируется представление о том, что ценность науки равносильна ее практической полезности, а теория, как таковая, может быть сведена к строго ограниченному кругу формул, поддающихся непосредственной проверке и подтверждению на практике.

Утилитаристски ориентированная наука выглядит как залог «нормального» функционирования буржуазного социального строя и его стабильности. Однако «нормальное», заранее рассчитанное развитие общества постоянно деформируется массовыми движениями, которые следуют определенным идеологическим программам, бросающим вызов официальному здравому смыслу. Отсюда от науки ждут осуществления своеобразной «охранительной», «вахтенной» миссии — обеспечения бесперебойного функционирования буржуазных социальных институтов, и в частности защиты общества от идеологии, выходящей за рамки официально принятых и санкционированных стандартов.

На этой социальной основе формируются различные сциентистски ориентированные теории (скажем, теории «индустриального», «постиндустриального», «технотронного» и тому подобных обществ), в которых развитие науки и техники рассматривается как залог общественного (читай — капиталистического) прогресса. Такого рода концепции, хотя они и возникают в рамках известной доктрины о «деидеологизации», являются идеологическим выражением интересов правящей бюрократической верхушки, так называемых «капитанов» промышленности, осуществляющих управление наукой и подчиняющих ее развитие буржуазным целям. Апологетика буржуазного использования науки тоже идеология, только особого рода, представляющая своеобразный способ контроля над сознанием и поведением людей «сверху»; этот контроль направлен против оппозиционного и неконформистского сознания, которое приравнивается к идеологическим предрассудкам и вненаучному знанию.

Стремясь воспрепятствовать господству этого вненаучного, мифологического сознания, сторонники такой позиции пришли к выводу, что идеология не должна вмешиваться в деятельность науки, т. е. к исключению из сферы философии всякого рода идеологического, нетеоретического знания. Одним словом, речь шла о чисто негативной, критической деятельности, противопоставившей научное, теоретическое знание всякому иному.

Это означало, что отвергалась задача выработки *позитивного мировоззрения,* отвергалось различение прогрессивной и реакционной идеологии. Между тем идеология, как известно, играет огромную роль в современном мире; в ней выражаются различные, прямо противоположные социальные и политические позиции. Общественно-исторический процесс вызывает поляризацию прогрессивной и реакционной идеологии, требует выработки научно обоснованного мировоззрения и программ социальной деятельности. В этих условиях абсолютизация чисто буржуазного использования науки независимо от желания и стремления разделяющих эту точку зрения мыслителей оборачивается апологетикой «рациональной» организации капитализма, защитой существующих социальных порядков, отказом от обсуждения злободневных общественных проблем.

Таким образом, «очищение» науки от ценностей обратилось идеологической инфантильностью «научной философии», которая игнорирует кардинальные философские проблемы, постоянно выдвигаемые общественной практикой, и прежде всего потребность в социальной и нравственной ориентации людей, в решении кардинальных мировоззренческих проблем.

Уже одно то, что развитие науки в условиях капитализма постоянно обнаруживает катастрофические последствия, свидетельствует о невозможности регулировать ход научного прогресса на основе узкоспециальных дисциплин и порождает мысль о необходимости создания мировоззренческих, гуманитарных, этических регуляторов научного прогресса, потребность в моральном «обуздании» науки. Именно на другом философском полюсе поэтому остро воспроизводится традиционная философская проблематика, выявляется ущербность и однобокость сциентистского подхода. Так, проблемы, объявляемые сциентистски ориентированной философией псевдонаучными, постоянно выдвигаются реальной социальной практикой и требуют соответственного выражения и обсуждения. Образуемый в связи с этим в современной буржуазной философии своеобразный идеологический вакуум немедленно заполняется философскими антиподами научного сознания, прежде всего иррационализмом.

Наиболее распространенной, «массовой» формой иррационализма является *религия.* Идеологи ранней буржуазии (в том числе и многие философы-идеалисты) критически

относились к религии, стремились поставить ее перед судом взыскательного разума. И хотя с позиций идеализма последовательная критика религии была невозможна, отдельные его представители сделали немало для того, чтобы развенчать свойственную христианству слепую веру в откровение, его притязания на научность, доказательность и т. д. Напомним хотя бы о скептицизме Д. Юма, о критике И. Кантом традиционных доказательств бытия бога.

Вместе с тем атеисты давно отметили принципиальное родство религии и идеалистических систем. Именно с этой позиции Л. Фейербах, например, критиковал систему Гегеля, подчеркивая, что учение об абсолютном духе является лишь философским выражением идеи христианского бога. Эту точку зрения поддержал В. И. Ленин, который отмечал, что философские идеалисты есть лишь душеприказчики религии, дипломированные защитники поповщины. Принципиальная близость религии и идеализма заключается в том, что весь существующий мир они выводят из некоего духовного начала. Вместе с тем неверно полностью отождествлять религию и философский идеализм, равно как и каждого идеалиста объявлять сознательным защитником религии (сошлемся хотя бы на работы Б. Рассела, направленные против христианства). Во всяком случае, всегда нужен конкретный анализ отношения того или иного философского течения к религиозной идеологии.

В настоящее время наблюдается упадок влияния и авторитета традиционной религии, все очевиднее проявляется ее «разлад» с действительностью, резко истощаются ее адаптивные способности, проступают тенденции, вызывающие чувство тревоги у ее профессиональных защитников [1].

Во многом кризис религии объясняется успехами современной науки. Поскольку наука демонстрирует способность практически подтверждать свои идеи, добиваться реальных и предсказуемых результатов, то в массовом сознании растет признание практической эффективности науки, признание ее в качестве надежного ориентира в повседневной жизни. В то же время противоречивый характер научно-технического прогресса при капитализме обусловливает обострение противоречий буржуазного обще-

---

[1] Подробнее об этом см. раздел «Неотомизм — философия современного католицизма».

ства, вызывая массовые настроения подавленности, бессилия, неуверенности, страха и т. д.— одним словом, те, которыми традиционно питалась христианская идеология. Но ныне подобное мироощущение все чаще «перехватывается» системой социального манипулирования, выливается в различные светские идеологические построения иррационалистического характера.

Среди них ведущее место занимают различного рода философские концепции, которые образуют антисциентистское, *антропологическое направление* современной буржуазной философии. Их родство с христианством проявляется не только в сходном отношении к разуму и науке, но в характерном *механизме формирования их содержания,* в их отношении к стихийно складывающимся представлениям обыденного сознания.

В этом смысле христианство имеет свои специфические особенности. Центральные категории, которыми оно оперирует, получены не как результат исследования каких-то объективных, существенных и независимых от человека законов и связей. Это, в сущности, рационализированная модель мироощущения индивида, живущего в «превратном мире», фиксирующего социальные явления в том виде, в котором они им ощущаются, переживаются в непосредственном социально-психологическом опыте. Само же представление об обществе, как таковом, возникает в результате своеобразной «онтологизации», «проецирования вовне» этих состояний, путем описания социального целого в категориях «вины», «греховности», «надежды», «искупления» и т. д. Это мифологическая концепция, которая не отделяет себя от переживающего, чувствующего субъекта и переносит на окружающий мир его состояния.

Идеализм «классического» периода стоял в сознательной оппозиции к такого рода доктринам. Его виднейшие представители стремились обосновать свои системы по типу науки, строго определяя исходные посылки, выверяя и обосновывая логические связи, рациональные основания для выводов и т. д. Вместе с тем в идеализме издавна существовала и иррационалистическая традиция, которая прямо смыкалась с религиозным знанием и обосновывала его на языке философии. В качестве ее представителей можно назвать Б. Паскаля и С. Кьеркегора. Одна из особенностей современной буржуазной философии заключается в том, что в ней широкое распространение приоб-

рели именно иррационалистические концепции [1]. Наиболее влиятельным среди них является экзистенциализм.

Для выявления самого типа построения экзистенциалистской доктрины целесообразно ее сравнить с христианством, обратившись к концепции С. Кьеркегора, который первым перевел понятия протестантизма на язык экзистенциалистской философии. Уже Мартин Лютер (впрочем, эти идеи восходят к Библии) четко сформулировал понятия «внутреннего» и «внешнего» человека, «внутренней» и «внешней» свободы, представление о «страхе перед богом», который всю жизнь преследует грешника, о личной вере, которая не может зависеть от «внешних», социальных условий жизни, о ненарушимости божественных предначертаний. С. Кьеркегор придал этим категориям философский, универсальный характер. Речь шла уже о космическом страхе, всю жизнь сопровождающем человека, о «первной человечности», описывающей состояние индивида, сотворенного смертным, но с бессмертной душой, о состоянии «заброшенности», преодолеваемом лишь обращением к богу, и т. д. Все эти рассуждения явно обнаруживают свое христианское первородство.

Экзистенциализм традиционно делят на «атеистический» (А. Камю, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер) и «религиозный» (К. Ясперс, Г. Марсель). Для нашего подхода такое различение не столь существенно. Даже в случае «атеистического» экзистенциализма сам способ формирования его содержания, сам тип восприятия и интерпретации социальности фактически воспроизводит христианскую схему, хотя и без традиционных для нее атрибутов — представлений о боге, Христе, евангельских сюжетах и т. д. Категории «подлинного» и «неподлинного» существования, само понятие «экзистенции» как средоточия человеческой личности, представления о «коммуникации», существующей параллельно внешним способам общения, о «пограничной ситуации», озаряющей глубины человеческого существования, и т. п., являются секуляризированным вариантом традиционных христианских понятий [2].

---

[1] См. разделы: «Философская антропология», «Экзистенциализм», «Персонализм», «Неопротестантизм».

[2] См. *П. П. Гайденко*. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *Э. Ю. Соловьев*. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; «Современный экзистенциализм». М., 1966; «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

Здесь мы сталкиваемся с типом философствования, прямо противоположным сциентистским доктринам. Если последние демонстративно исключают из сферы философии моральное, эстетическое, «мироощущающее» знание, то экзистенциализм, напротив, в значительной мере исходит из него. Экзистенциалисты рассуждают примерно так: находясь в состоянии постоянного беспокойства, испытывая ощущение заброшенности, неустроенности, люди вынуждены философствовать и лишь поэтому остаются человеческими существами, сохранившими свою «бытийственность» перед натиском вещного мира. В таком сохранении якобы и состоит функция философии.

Разрабатывая свое учение, экзистенциалисты прежде всего стремятся выделить и зафиксировать *внутренние состояния* человеческого существования, ускользающие от прогматистски ориентированной «калькулирующей» науки. Таковы категории «человеческое бытие», «экзистенция», «страх», «ничто» и т. д. «Ничто», по мнению экзистенциалистов, не является особой сущностью и не имеет отдельного существования, поэтому его нельзя сделать объектом мысли. Лишь особое настроение человеческого бытия, а именно страх, прямо и непосредственно обнаруживает его. «Человеческое бытие означает заброшенность в Ничто» [1]. Иными словами, «ничто» принадлежит самому человеческому бытию, и раскрытие его составляет задачу истинной философии. Оно может раскрыться не ученому, а только феноменологу.

Эти суждения оттеняют характерную черту экзистенциализма — утверждение невозможности постижения и выражения средствами науки философских категорий и понятий, которые могут быть лишь «прочувствованы», «пережиты», восприняты как фрагменты подсознания, нерационализируемых переживаний и самочувствований. Экзистенциализм настойчиво проводит различение между «интимной», эмоциональной сферой, где, по его мнению, человек только и может обрести себя, и сферой «вещной», «объективной» (общественной), где всякая индивидуальность теряется и человек становится вещью. Тем самым экзистенциализм фактически предоставляет трибуну для выражения стихийно складывающихся, подсознательных, иррациональных настроений, эмоций, переживаний, кото-

---

[1] *M. Heidegger.* Existence and Being. Chicago, 1967, p. 339.

рые порождаются социальными противоречиями капитализма, выражая свои идеи не только на философском языке, но и средствами литературы и искусства.

Такого рода концепции играют своеобразную психотерапевтическую роль, осуществляют функцию катарсиса, характерную для религии. Они как бы идут навстречу социально-психологическим экспектациям и возвеличиваются ими. Фактически философия отказывается от своей критической роли в отношении стихийно складывающегося массового сознания. Она уже апеллирует не к разуму, а к чувствам, к подсознательным настроениям и эмоциям, обращая внимание не столько на теоретическую доказательность, сколько на соответствие внутренних переживаний реально существующим идеям и представлениям, тому, что Э. Гуссерль называл «жизненным миром». Тем самым актуальные социальные проблемы, порожденные столкновением различных социально-политических сил, включаются в философский обиход, лишь будучи переведенными на субъективистский социально-психологический язык.

Современные западные философы усиленно занимаются так называемыми экзистенциальными проблемами — изучением неповторимой жизненной ситуации отдельного человека. Они не устают подчеркивать ценность и уникальность внутреннего мира, протестуют против его порабощенности стихийными и анонимными силами общественного развития. Но эта гуманистическая направленность их философии оказывается иллюзорной и пассивной, ибо сам предмет их размышлений — внутренний мир человека фигурирует на фоне неясных и туманных представлений о реальных возможностях исторического выбора, которые современное общество предоставляет человеку. Тот мятущийся персонаж, который является предметом преимущественного интереса экзистенциализма, не способен (да и не стремится) сделать выбор, который опирался бы на достоверную информацию о реальных закономерностях общественного процесса. Он оказывается инфантильным и не подготовленным к решительным действиям в реальной жизни, неспособным взять на себя миссию коренного общественного переустройства и целенаправленного влияния на собственную судьбу.

Такова попытка с позиций буржуазного антропологизма преодолеть характерный для «научно-технической

цивилизации» разрыв точного и гуманитарного знания, построить философскую систему, отвечающую запросам общества. И здесь выявляется любопытная деталь: в сущности, представления экзистенциалистов о науке, а следовательно, существо их претензий к ней во многом совпадают с воззрениями неопозитивистов. Экзистенциалист, например, отрицает за наукой мировоззренческую функцию, но именно этот тезис (только с «противоположной стороны») защищает позитивизм. Экзистенциалисты объявляют, что наука не способна иметь дело с «человеческими проблемами», превратилась в орудие чисто утилитаристской ориентации человека. Но именно таково видение науки позитивистами. Это еще одно свидетельство того, что, хотя современная буржуазная философия состоит из множества различных школ, направлений, течений, между которыми идет острая полемика, она тем не менее представляет собой довольно *однородное явление*, будучи *философией идеалистической*. Как правило, ее наиболее известные и влиятельные представители с идеалистических позиций решают основной вопрос философии и активно выступают против марксистской философии. Таким образом, главными философскими направлениями, между которыми идет вековая борьба, продолжают оставаться *материализм* и *идеализм*. И тот факт, что западные философы ныне отошли от материалистических традиций классической буржуазной философии, лишний раз говорит о ее серьезном кризисе, ибо, как было показано выше, в рамках идеалистического миросозерцания невозможно дать цельную философскую концепцию, исключающую характерную для буржуазной культуры разорванность и антиномичность.

БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И МАРКСИЗМ

Какими бы бурными ни были споры между приверженцами различных идеалистических школ, главная линия борьбы проходит *между буржуазной философией, с одной стороны, и диалектическим материализмом, марксистско-ленинской философией — с другой*. Борьба эта носит бескомпромиссный характер, потому что за ней стоят не про-

сто те или иные теоретические разногласия, но противоположные классовые позиции, отражающие главное противоречие современной эпохи: борьбу социализма, научной идеологии рабочего класса против капитализма и его идеологии.

Безвозвратно ушло в прошлое то время, когда буржуазные идеологи игнорировали учение К. Маркса, пытались замолчать факт его существования. Ныне учение Маркса широко признано как влиятельная сила духовной культуры современности, как ее неотъемлемый и существенный компонент. И ни один из серьезных социологов не может формулировать собственную теорию, так или иначе не определяя свое отношение к марксизму. Показательно, что, отвечая на вопрос, кто из философов за минувший век оказал наибольшее воздействие на развитие общества, Б. Рассел назвал имя Маркса. Поскольку марксизм выступает как главный идеологический противник буржуазного мировоззрения и буржуазной социальной науки, его «опровержение» рассматривается как первоочередная задача идеологов буржуазии. С этой целью на Западе создана и функционирует разветвленная сеть специальных «марксологических» институтов, центров, кафедр.

Рост авторитета марксизма, являющегося теоретическим и идеологическим фундаментом движения к коммунизму, в современном мире не случаен. Он закономерно вытекает из глубоких социально-политических сдвигов, которые произошли в XX в., из особенностей духовной жизни современности. За минувшие десятилетия социалистические страны добились очевидных успехов в области экономики, культуры, науки. Мировая социалистическая система стала решающим фактором общественно-исторического развития. Таким образом, марксизм ныне не просто теоретическая доктрина, а социально-политическая реальность, воплощенная в жизни целых стран, в деятельности сотен миллионов людей, практически осуществляющих идеи научного коммунизма.

Марксизм стал реальностью и для капиталистических и развивающихся стран как идеология многочисленных коммунистических и рабочих партий, стоящих в авангарде борьбы против империализма, за социальный прогресс и демократию. И участники широких антиимпериалистических движений, испытывающие потребность в идеологии, отражающей реальные социальные закономерности и пред-

лагающей обоснованную и реалистическую программу борьбы, все чаще обращаются к идеям Маркса. Их привлекает революционная направленность и строгая научность этих идей.

Подобные сдвиги оказывают заметное влияние на отношение к марксизму официальных кругов капиталистических стран, средств буржуазной массовой информации, различных социальных институтов. Активизируется антикоммунистическая пропаганда, которая становится своеобразным филиалом «большого бизнеса»; многие политические деятели и идеологи регулярно выступают с «критикой» и «опровержениями» марксистского учения; этой задаче посвящена деятельность буржуазной прессы, радио, телевидения и других средств массовой коммуникации.

Несмотря на подобные идеологические заслоны, чинимые буржуазной пропагандой, марксистское учение пробивает себе дорогу к умам и сердцам широких народных масс капиталистических стран. Марксизм отвоевал себе место даже в университетах и институтах Запада; он изучается в курсах по истории экономической и социально-политической мысли. И хотя толкование идей Маркса в лекциях и специальных исследованиях нередко оказывается поверхностным и сопровождается искажением или игнорированием существенных моментов марксистского учения, нельзя не отдать должное этому официальному способу знакомства на Западе с идеями Маркса, приобщающему к ним тысячи людей, особенно молодежь.

Интерес к марксизму на Западе до последнего времени касался прежде всего его политэкономических и социально-политических идей. В последние десятилетия, особенно после публикации ранних произведений К. Маркса, возрастает интерес к марксистскому философскому учению. Довольно часто наблюдаются попытки ряда буржуазных философов, социологов и религиозных идеологов создать своеобразный синтез марксизма и их собственных воззрений (Ж.-П. Сартр, Г. Маркузе, Э. Фукс, Х. Джонсон и др.). Программа синтеза марксизма и современных идеалистических доктрин, разумеется, иллюзорна, она отражает тот факт, что марксистское влияние на умонастроения некоторых западных философов ограничено классовыми рамками.

Дело в том, что марксизм не просто «академическая» социальная наука. Это идеология революционного пролета-

риата, непримиримая ко всем формам классового угнетения. Она включает в себя программу ликвидации капиталистического строя и учение о путях построения коммунизма. Поэтому философ, стоящий на позициях буржуазного сознания, не способен воспринять марксизм во всем объеме критического, революционного содержания. Принимая те или иные философские идеи, эвристические схемы марксизма, он обычно не принимает его социально-политические взгляды. Пройдя сквозь призму буржуазного сознания, марксизм приобретает искаженный вид, он наделяется чертами заурядной академической науки, пассивно регистрирующей те или иные социальные и идеологические процессы. Поэтому каждая встреча марксистов с буржуазными философами, как правило, выливается в острую полемику по поводу истинного существа марксистского учения и диалектико-материалистической философии.

Ярким примером такого рода конфронтации был XIV Международный философский конгресс в Варне (1968). Наряду с откровенно враждебными, антикоммунистическими заявлениями на нем раздавались голоса буржуазных философов, призывавших «сделать учение Маркса приемлемым для всех», подчеркивалась заслуга Маркса в анализе процессов деперсонализации современного общества, в создании системно-структурного метода. Ряд оппонентов марксизма были готовы признать частичную истинность за некоторыми идеями Маркса, они предлагали дополнить эти идеи «более широким видением проблемы», имея в виду различные идеалистические и религиозные доктрины. И за всеми этими попытками «синтеза» скрывалась бескомпромиссная борьба непримиримых между собой социально-политических позиций.

Другим весьма красноречивым примером может служить полемика вокруг публикации ранних работ Маркса. На западного читателя обрушился поток литературы, не иссякающий и по сию пору. Основная логика содержащихся там интерпретаций определилась довольно скоро: противопоставить ранние работы Маркса его поздним работам, попытаться дискредитировать идеи зрелого марксизма, и прежде всего учение Маркса об исторической миссии рабочего класса и диктатуре пролетариата, растворив их в общей абстрактно-гуманистической проблематике.

Так, высокую оценку ранние работы Маркса в упомянутых публикациях получили главным образом за приори-

тот в выявлении процесса отчуждения человека в современном мире. Но при этом марксистское понятие отчуждения препарировалось в либерально-буржуазном духе. Если для Маркса «отчуждение» — это следствие особого положения наемного работника в обществе, положения, обусловленного спецификой буржуазных общественных отношений, то буржуазные идеологи рассматривают «отчуждение» как особое болезненное умонастроение, душевно-психологическое состояние, присущее личности в современном мире и якобы никак не связанное с социальными условиями.

Практика искажения марксистских идей ныне широко распространилась среди западных философов и социологов, которые, выдавая себя за марксистов, на самом деле ревизуют учение Маркса. Под предлогом восстановления «истинного», «аутентичного» марксизма в борьбе против его «догматического» толкования ревизионисты отбрасывают существо марксистских идей, интерпретируют их в плане расхожих стереотипов буржуазного сознания. Обосновываются, например, идеи «плюрализма» в марксизме, т. е. утверждается правомерность существования его «различных вариантов». Разумеется, подобного рода искажения марксизма, особенно если они принимают неединичный характер, нельзя объяснить «непониманием» или «неосведомленностью». В них отражаются более глубокие социально-политические процессы, зашифровываются различные политические позиции.

Однако распространение псевдомарксизма не может помешать росту влияния научной марксистской философии за рубежом. Все более очевидно демонстрирует свою плодотворность диалектико-материалистический подход к решению сложнейших проблем, выдвигаемых современной научной и идеологической практикой, и все большее число людей на Западе убеждается в том, что именно марксистская философия олицетворяет собой будущее философского знания.

* *
*

За последнее десятилетие в советской философской литературе появилось немало трудов, посвященных критическому анализу современной буржуазной философии, характеризующих как ее отдельные направления и концепции, так и общее состояние философского знания на Западе.

Авторы настоящей книги ставили перед собой задачу, опираясь на уже опубликованные исследования [1], создать синтетическую популярную работу, в которой в сжатой форме критически рассмотреть основные направления и тенденции философии Запада. Таким образом, предлагаемая книга не претендует на исчерпывающий анализ существующих в буржуазной философии направлений. Ее задача — послужить своеобразным введением в изучение данной темы. Этой задаче подчинен и порядок расположения материала в книге: авторы стремились сгруппировать отдельные направления буржуазной философии XX в. так, чтобы еще раз подчеркнуть отмеченное выше наличие внутри идеалистической философии Запада двух тенденций осмысления действительности — сциентистской и антропологической и показать, к какой именно из них каждое из характеризуемых направлений тяготеет.

---

[1] См. *Т. И. Ойзерман.* Главные философские направления. М., 1971; «Философия и современность». М., 1971; «Философия в современном мире. Философия и наука». М., 1972; «Современная буржуазная философия». М., 1972; «Современная идеалистическая гносеология». М., 1968; «Проблема человека в современной философии». М., 1969; «Современная философия и социология в ФРГ». М., 1971; *А. С. Богомолов.* Буржуазная философия США XX века. М., 1974.

РЕАЛИЗМ В АМЕРИКАНСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

Одной из особенностей развития европейской и американской философии начала XX в. является то, что многие появившиеся в этот период течения и направления выступили под лозунгом *реализма:* представители этих течений в Германии, Англии, США, России либо характеризуют всю свою философию как «реализм», либо называют «реализмом» свою позицию в гносеологии, онтологии. Так, для квалификации своих взглядов использовали термин «реализм» Ф. Брентано и Р. Лотце, А. Мейнонг и Э. Гуссерль, Н. Гартман и М. Шелер, группы английских и американских философов. Вплоть до настоящего времени реалистами продолжают именовать себя представители самых различных течений.

Было бы, разумеется, неправильным рассматривать реализм как цельное направление с общими для его представителей традициями, принципами, идеями. Скорее можно назвать его идейным течением или, еще точнее, *тенденцией* буржуазных философов решать коренные проблемы философии с позиции «здравого смысла» — веры в существование внешнего мира, в достоверность знания.

«Мир реален», «объекты существуют независимо от субъектов», ни по своим свойствам, ни по своему существованию они не зависят от познающего субъекта и процесса познания — таковы общие положения, которые разделяются представителями различных форм реализма.

Условно реализм можно подразделить на два типа — *онтологический* и *гносеологический*. В онтологическом реализме тезис о независимом существовании внешнего мира рассматривается как логический вывод из определенного понимания и толкования природы бытия, в том числе и

природы идеальных средств отражения[1]. Гносеологический же реализм ограничивается утверждением независимости объекта познания от познающего субъекта и оставляет в стороне (или считает неглавным) вопрос о природе субъекта и объекта. Мы остановимся преимущественно на втором, более распространенном типе реализма, на основе которого оформились наиболее влиятельные буржуазные философские школы и течения. Именно в гносеологическом реализме наиболее четко проявились характерные для современной буржуазной философии способы усвоения науки, примирения идеализма со «здравым смыслом».

Возникнув в определенном смысле как антипод объективного идеализма XIX в., реализм формировался в период, когда уже успел себя обнаружить и в известной степени дискредитировать сенсуалистический эмпиризм, прежде всего в его махистской форме. Тупик солипсизма, с которым неизбежно связана психологическая трактовка сознания, расценивался реалистами как свидетельство ложности предпосылок всякого субъективного идеализма. Отсюда характерное для реализма стремление преодолеть не только абсолютный идеализм, но и субъективизм. Реалисты претендуют на то, чтобы, не впадая в абсолютный идеализм, обосновать реалистическую теорию познания, исходящую из признания существования объекта познания независимо от субъекта, и, не впадая в субъективный идеализм, построить эту теорию на достоверных элементах опыта.

Для многих представителей этого течения характерна попытка представить реализм антиподом идеализма, ниспровергающим все его догмы. Они считают, что идеалисты глубоко неправы, помещая объект познания в духовное (т. е. делая объект комплексом ощущений или проявлением «абсолютной идеи»). По их мнению, объекты познания «сверхдуховны».

Наряду с идеализмом реалисты отвергают и материализм, который воспринимался ими лишь в его механистической форме и представлялся тесно «связанным с твердыми атомами и дедуктивной необходимостью» [2].

---

[1] Характерным примером онтологического реализма является неотомизм. См. *М. В. Желнов*. Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971.

[2] *R. B. Perry*. Some Disputed Points in Neo-Realism. «The Journal of Philosophy», 1913, v. X, p. 49.

Таким образом, реализм, как и другие эмпирические течения XX в., претендует на пресловутый третий путь в философии, свободный от недостатков идеализма и материализма. Оценку этой тенденции дал еще В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». ««Реалисты» и т. п., а в том числе и «позитивисты», махисты и т. д.,— писал он,— все это — жалкая кашица, презренная *партия середины* в философии, путающая по каждому отдельному вопросу материалистическое и идеалистическое направление. Попытки выскочить из этих двух коренных направлений в философии не содержат в себе ничего, кроме «примиренческого шарлатанства»» [1].

Реализм можно рассматривать и как своеобразную реакцию на переоценку ценностей, на кризис традиционного стиля мышления, охвативший буржуазную культуру на рубеже XIX и XX вв. На фоне проникновения в культуру прагматистски-утилитарных установок, все большего распространения инструменталистского подхода к знанию старая философия с ее спекулятивно-умозрительными методами, морализмом, абсолютизмом кажется старомодной, противоречащей «здравому смыслу» и жизненной практике.

Процессы ломки традиционного стиля мышления были значительно ускорены бурным развитием естествознания, которое все более становится опытным, аналитическим, феноменалистическим. Хотя темы эволюции, генезиса, мироздания, истории культуры — ключевые темы науки XIX в.— по-прежнему широко обсуждаются, внимание ученых все больше приковывают теории, добытые «исследовательским методом» [2].

Достижения опытных, описательных наук, занимающихся количественной, а не качественной интерпретацией явлений, склонили многих мыслителей к отождествлению всякой научной теории с описанием того, что «дано» в опы-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, стр. 361.

[2] Прагматист Дж. Мид, анализируя особенности научного мышления первых десятилетий XX в. по сравнению с научным мышлением XIX в., выделяет «исследовательский» метод в качестве главной и определяющей черты. Если в предшествующее столетие наука стремилась к созданию *систематической* картины реальности, в XX в. основной акцент делается на исследовании *частных* проблем с целью достижения однозначного решения (*G. Mead.* Movements of Thought in the Nineteenth Century. Chicago, 1944, p. 264).

те и может быть выражено при помощи математических формализмов.

Большинство направлений реализма развивалось в русле *сциентизма* — движения, связанного с фетишизацией науки. Многие из реалистов требовали не только освободить философию от химер идеалистической метафизики, абсурдных выводов идеалистического эмпиризма, но и перестроить философию по образу и подобию науки. Внедрение метода и аппарата естественных и математических наук, сведение теоретических положений к данным опыта, эмпирическая подтверждаемость истины и т. д. стали рассматриваться как эффективные средства придания философии научно-доказательного вида, дающего ей право встать в ряд научных дисциплин.

Исходные теоретико-методологические принципы реализма весьма непоследовательны и противоречивы (что определялось прежде всего установкой на достижение объективности при помощи методов субъективно-идеалистического эмпиризма). Этим, в частности, объясняется существующий среди западных историков философии разнобой при определении идейных предшественников реализма. Одни связывают реализм с эмпирической и критической традицией в европейской мысли (Декарт, Юм, Локк, Кант) [1]; другие — с идущей от Платона и Аристотеля линией на объективацию категориального аппарата мышления [2]; третьи — с идущей от Лейбница рационалистической тенденцией, акцентирующей внимание на логической структуре объекта познания и привлечении в философию точных методов. Однако все сходятся на том, что непосредственное влияние на появление европейского и американского реализма оказали австрийские философы Франц Брентано (1838—1917) и его ученик Алексиус Мейнонг (1853—1920). Выступив против крайностей субъективного идеализма и опираясь на модную в то время интроспективную психологию, Ф. Брентано резко разграничил *содержание* восприятия и сам его *акт*. Общим для всех психических актов он считал *направленность* на предмет, существующий независимо от воспринимающего субъекта. Разрабатывая дальше теорию «предметов», А. Мейнонг обосновал взятое на вооружение реализмом положение о том,

---

[1] *Ray Binayendranath.* Consciousness in Neo-Realism. N. Y., 1935.

[2] См. *Т. И. Хилл.* Современные теории познания. М., 1965, стр. 97—98.

что понятие предмета следует относить не только к существующему, но и к не существующему в физическом смысле — логическим абстракциям, образам, химерам и т. д.

В новом варианте идеи Брентано и Мейнонга развивали Э. Гуссерль и Н. Гартман, М. Шелер и другие мыслители XX в.

Применение Гуссерлем аналитического метода к объяснению общезначимости истины, логики, самого факта существования человеческого знания привело его к характерной для реализма точке зрения, согласно которой реальность резко подразделяется на существующие и несуществующие объекты, или эмпирические факты и идеальные сущности. Хотя и те и другие объекты рассматриваются как реальные, лишь интуиция сущностей, или учение о сфере логического, объявляется единственно возможной «строгой наукой», а знание об эмпирических предметах считается недостоверным.

В англо-американских странах пионером реализма принято считать Дж. Э. Мура (1873—1958). В 1903 г. в журнале «Mind» Мур опубликовал статью «Опровержение идеализма», в которой отверг, как несостоятельные, общепринятые в английской философии того времени принципы идеализма, проповедовавшиеся неогегельянцами. Критикуя идеализм за необоснованность его общих выводов, Мур наряду с логическими аргументами привлекает и аргументы «здравого смысла». Люди имеют сильное предрасположение к вере в то, что чувственно воспринимаемые объекты существуют и тогда, когда они никем не воспринимаются. И эта вера в существование внешнего мира, по Муру, является непосредственной самоочевидностью «здравого смысла», не требующей дополнительных аргументов в свое оправдание [1].

Хотя «здравый смысл» у Мура отнюдь не сводился к обыденным представлениям (скорее, под ним понимались универсально принятые верования, которые стали таковыми в силу их достоверности), позиция, превращающая его в конечный критерий достоверности суждений о независимом существовании внешнего мира, достаточно уязвима, ибо невозможно сказать, каким образом известно, что мир

---

[1] *G. E. Moore*. A Defence of Common Sense. In: «J. H. Muirhead (ed.). Contemporary British Philosophy», 2nd series. London, 1925, p. 208—223.

существует[1]. Ошибка Мура состояла в том, что вполне правильный тезис о том, что независимо от теоретических аргументов люди фактически убеждены в истинности суждения об объективном существовании внешнего мира, он принял за *непосредственный,* в то время как на деле этот тезис опосредствован всем опытом теоретической и практической деятельности людей, запечатлен в языке, в представлениях «здравого смысла».

Большие трудности возникли у Мура и при рассмотрении природы «чувственных данных», при попытках объяснить их субъектно-объектный характер, не покидая позиции реализма. Здесь у Мура проявилась характерная для всего реалистического движения черта — «опровержение идеализма» при помощи концептуального и методологического багажа самого идеализма неизбежно носит ограниченный характер.

Влияние Мура на европейский и американский реализм не ограничивалось только его реалистическими представлениями. Еще большее значение имел разработанный им метод анализа философского языка, установка на то, что «трудности и распри, которыми полна история философии, в значительной мере происходят из попыток ответить на вопросы без предварительного выявления того, на какой именно вопрос вы стремитесь ответить», а также «какого рода доводы уместно использовать в качестве аргументов за или против того или иного ответа»[2]. Аналитический метод Мура предполагал выявление точного *значения* обсуждаемых вопросов и оснований в пользу их постановки, четкое различение аналитических и синтетических суждений, избегание противопоставления философских положений убеждениям «здравого смысла», решение философских проблем при помощи техники анализа и определения. Несмотря на необоснованность ряда требований метода Мура и независимо от того, что этот метод в дальнейшем был гипертрофирован философами лингвистического анализа[3], само требование точности и четкости постановки философских проблем, устранения двусмысленности в употреблении терминов было несомненно рациональным.

---

[1] *G. E. Moore.* A Defence of Common Sense. In: «J. H. Muirhead (ed.). Contemporary British Philosophy», 2nd series, p. 216.

[2] *G. E. Moore.* Principia Ethica. Cambrige, 1959, p. VII, VIII.

[3] См. раздел «От позитивизма к неопозитивизму».

Идеи реалистической философии в Англии разделял и Бертран Рассел (1872—1970), который в своих философских изысканиях ориентировался на методы научного знания.

Наличие в философии множества нерешенных проблем, по мнению Рассела, проистекает из неточно используемого философами языка. Именно эта неточность обусловила, например, трудности с определением понятий «реальность», «существование» и явилась источником многих метафизических спекуляций. Рассел полагал, что использование в философии точных методов и способов анализа, применяемых в науке, позволит устранить эти понятийные трудности, и разработал особые аналитические методы, основу которых составляли *теория конструкций* и *теория дескрипций.* Смысл их сводится к такой переформулировке высказываний об объектах, чье существование сомнительно, чтобы в них уже не содержалось наименование этих объектов, а последние обозначались через описание (дескрипцию) присущих им свойств, которые, в свою очередь, могут быть предметом непосредственного, «материального ознакомления» [1].

По мере разработки теории дескрипций взгляды Рассела на проблему существования и реальности существенно эволюционировали в сторону субъективного идеализма. Рассел подменяет понятие «материальный объект» совокупностью непосредственных «чувственных данных», а в дальнейшем включает в число «данных» не только «чувственные данные», но и «сенсибилии», которые вообще не могут восприниматься. Постепенно он склоняется к нейтральному монизму, в котором различие между физическим и психическим является всецело делом упорядочения. Отказываясь от проведения различия между актом сознания и объектом, Рассел, в сущности, рассматривает и сознание и материю как логические конструкции. Таким образом, Рассел не смог последовательно придерживаться реалистической позиции. И причина этого состоит в том, что, несмотря на все «революционные новшества», которые он ввел в философию, в основных и определяющих моментах он следовал традициям субъективно-идеалистического эмпиризма.

---

[1] См. *Б. Рассел.* Проблемы философии. Спб., 1914, стр. 44.

Различные варианты реалистической философии в Англии развивали также А. Н. Уайтхэд, С. Александер, Дж. Хикс, Ч. Брод, Л. Морган, Т. Нунн и др. [1]

Начавшееся в этот же период развитие реалистического движения в США привело к появлению наиболее оформленных разновидностей реализма — *неореализма* и *критического реализма.* Эти течения целесообразно рассмотреть более подробно потому, что в них наиболее четко проявились теоретические и методологические установки реализма вообще.

* *
*

Возникновение реалистического движения в США связано с выступлением Р. Б. Перри и У. П. Монтегю против своего бывшего учителя Д. Ройса, подвергшего в работе «Мир и индивидуум» (1899) и в лекциях критике с позиций абсолютного идеализма реалистические концепции. Полемика Ройса со своими бывшими учениками [2] привлекла внимание, и реализм приобрел своих сторонников и противников.

В 1910 г. преподаватели американских университетов Р. Б. Перри (1876—1960), У. П. Монтегю (1873—1953), Э. Б. Холт (1873—1941), У. Т. Марвин (1872—1944), Э. Г. Споулдинг (1873—1940), У. Б. Питкин (1878—1949) создали группу с целью обоснования и защиты нового типа философии — *неореализма,* основные принципы которой они сформулировали в совместной статье под названием «Программа и платформа шести реалистов» (1910) и в сборнике статей «Новый реализм» (1912).

Помимо участников этой группы неореалистические концепции развивали Ф. Дж. Вудбридж, Э. Б. Макгилвари и некоторые другие американские философы.

Начав с критики спекулятивного идеализма, неореалисты обрушиваются затем на субъективный идеализм, и прежде всего на махизм и прагматизм, получившие распространение в американской философской мысли. «Исто-

---

[1] Критическому анализу концепции этих философов подвергнуты в книге А. С. Богомолова «Английская буржуазная философия XX века» (М., 1973).

[2] *W. P. Montague.* Professor Royce's Refutation of Realism. «The Philosophical Review». March, 1901; *R. B. Perry.* Professor Royce's Refutation of Realism and Pluralism. «Monist», October, 1901.

рическое значение нового реализма,— говорится в предисловии к упомянутому сборнику,— особенно ярко проявляется в его отношении к «наивному реализму», «дуализму» и «субъективизму». Новый реализм представляет собой прежде всего учение об отношении между познавательным процессом и познаваемой вещью, и, как таковой, он является последней фазой идейного течения, прошедшего через три вышеуказанные фазы»[1].

По мнению неореалистов, освобождение от химер прошлой философии и «эгоцентрических затруднений» современной возможно лишь путем применения к философии методов, показавших свою плодотворность в естественных, математических и психологических науках, прежде всего методов *анализа, индукции* и *наблюдения.*

Особенно большое значение в преобразовании философии придавалось методу анализа (предполагалось даже назвать это течение «аналитическим реализмом»), хотя его процедура понималась традиционно: как разложение целого на части, а в применении к теории познания — как разложение объекта познания на составляющие его элементы и отношения. Дань современности, собственно говоря, состояла в том, что за эталон аналитической деятельности принимался математический и логический анализ[2] (в том виде, в каком он представлен в математических работах Б. Рассела и А. Уайтхэда).

Ориентация неореалистов на логику и математику не повлекла за собой математизацию философии, но повлияла на характер искомых «конечных элементов», на направление поисков этих элементов.

Основным философским постулатом неореалистов является *эпистемологический монизм.* Суть его заключается в следующем: предметы и вещи внешнего мира существуют независимо от человеческого сознания и в процессе их восприятия не происходит вмешательства со стороны вос-

---

[1] «The New Realism». N. Y., 1922, p. 2.

[2] Это дало основание некоторым историкам философии причислить неореализм к современному аналитическому движению, подготовившему почву для широкого распространения неопозитивизма. Так Дж. Мид в работе «Идейные движения в девятнадцатом веке» писал, что «реалистическую философию следует отнести к такому типу, который характеризуется аналитическим методом. Она возникла из математики, понимаемой в широком смысле этого слова, в том смысле, в каком логика и математика едины» (*G. Mead.* Movements of Thought in the Nineteenth Century, p. 330).

принимающего субъекта, которое изменяло бы или преобразовывало их объективное существование. «Для того, чтобы понять смысл этой теории,— пишут неореалисты,— необходимо... обратиться к тому первоначальному здравому смыслу, который верит в независимое от познания существование мира и полагает, что этот независимый мир может быть прямо дан сознанию, а не просто копироваться или представляться с помощью идей» [1].

В этом постулате нельзя не видеть определенной материалистической тенденции, направленной против идеализма (признание независимого существования внешнего мира и того, что в познании человек не создает объект, а воспринимает его, мыслит о нем; отказ от умозрительных спекуляций, мистики, агностицизма; утверждение действенности научных методов и т. п.).

Справедливо упрекая субъективных идеалистов, которые строили теорию реальности на основе и через призму анализа средств познания, неореалисты подчеркивают, что исследование должно начинаться не с познания, не с анализа ощущений, а с мира, с универсума, который включает в себя познание. Однако при этом они сделали ложный вывод, что «метафизика должна быть совершенно эмансипирована от эпистемологии» [2], ибо только научные данные являются критерием позитивности и достоверности нашего знания. Оторвав онтологию от гносеологии, неореалисты преградили путь к раскрытию специфики философской деятельности и философскому обоснованию объективности познания.

Неореалисты задались вопросами: каким же образом субъект, не изменяя своей природы и не делая «трансцендентного скачка» вовне, получает знание о независимом от него мире? Какая таинственная сила дает возможность сознанию, не выпрыгивая за его пределы, получать сведения об окружающей действительности и практически ориентировать человека в ней?

Сама постановка этих вопросов свидетельствует, что неореалисты пытались сформулировать принципиально новую концепцию познания, не порывая с традиционными установками идеализма. Аргумент Ройса, сводящийся к тому, что познание возможно только на однородной основе

---

[1] «The New Realism», p. 10.
[2] Ibid., p. 50.

(хотя в противовес реализму он настаивал, что такой однородной основой субъекта и объекта может быть только идея, дух), во многом определил пути поисков неореалистами преодоления дуализма «Я» и «не-Я».

В качестве одного из средств такого преодоления была *теория внешних отношений*, согласно которой отношения, связывающие предметы, явления, термины, сущности, являются внешними для последних [1]. В противовес положению о том, что познание объекта неотделимо от субъекта и представляет собой совокупность его идей, неореалисты утверждают, что, хотя в познавательном процессе субъект и объект находятся в отношении, они в то же время независимы друг от друга. «Объект сознания находится в отношении с сознанием, но из этого не следует, что он зависим от сознания» [2].

Это положение неореалистов и послужило фундаментом концепции эпистемологического монизма, согласно которой связь субъекта и объекта в познании носит имманентный характер. Хотя объект и независим от субъекта, в познавательном акте он непосредственно присутствует в субъекте, имманентен ему, а содержание сознания полностью сливается с объектом (такая позиция также называется «презентивизмом»), т. е. субъект и объект в познании находятся на одном и том же уровне, представляют собой явления одной и той же сферы. «Теория имманентности,— утверждают неореалисты,— исправляет... дуализм, поскольку она исходит из того, что различие между познанием и вещами аналогично различию, существующему между душой и телом, и является относительным и функциональным, а не содержательным» [3]. Иначе говоря, субъект и объект дифференцируются только по своему положению в познавательном отношении, гносеологически же они тождественны. «Идеи,— поясняет Перри,— являются всего-навсего предметами, рассматриваемыми в определенном отношении, и, наоборот, вещи, взятые с точки зрения их познания, представляют собой идеи» [4]. Получается, что, будучи познаны, вещи становятся идеями сознания, прямо входят в него. Отсюда роль сознания в познавательном

---

[1] *R. B. Perry*. Present Philosophical Tendencies. N. Y., 1912, p. 320.

[2] «The New Realism», p. 151.

[3] *R. B. Perry*. Present Philosophical Tendencies, p. 315.

[4] Ibid., p. 312.

процессе состоит не в активной переработке данных, получаемых органами чувств в соответствии с ранее накопленным опытом, а в «схватывании» внешнего материала, в слиянии объективного и субъективного.

Вспомним, что идейным мотивом, которым руководствовались неореалисты в построении позитивной программы, было неприятие идеализма. При этом предполагалось, что дуализм является отправной позицией, ведущей к идеализму, т. е. к отысканию в духовном той единой основы, на которой осуществляется контакт субъекта и объекта. Однако вместо того, чтобы действительно реалистически подойти к объяснению познания, неореалисты пошли по пути абстрагирования познавательной деятельности человека от всех других форм человеческой деятельности, освобождения гносеологии от исторического опыта развития знания. Метод гносеологической робинзонады с неизбежностью ведет неореалистов к решению проблемы познания на пути спекулятивно-механической комбинации «Я» и «не-Я».

Руководствуясь предпосылкой о том, что познание можно объяснить только в случае однородности познающего и познаваемого, неореалисты видели перед собой следующую альтернативу: либо растворить объект в опыте, либо растворить опыт в объекте. Полагая, что первая альтернатива неизбежно сопряжена с идеализмом, они выбрали второй путь. В результате применения так называемого аналитического метода к исследованию сознания выделяется некоторое мыслительное содержание, идеальные образы, а затем обнаруживается совпадение идеальных образов с объектами, образами которых они являются. Разумеется, это совпадение, во-первых, гносеологическое, во-вторых, неполное и относительное. Но неореалисты абстрагируются от этих моментов. Они объявляют, что в познании происходит буквальное совпадение образа и объекта.

Прежде всего такой вывод находится в противоречии с фактом опосредованности знания. Сосредоточив внимание на гносеологическом совпадении образов и предметов, неореалисты совершенно отвлекаются от того, что познание опосредствовано физически (передача световых волн), физиологически (деятельность нервной системы, органов чувств, мозга) и, наконец, социально (опыт предшествующих поколений людей, зафиксированный в материальной и духовной культуре, языке и т. п.).

Противоречит теория тождества и декларациям самих

неореалистов. Концепция, рассматривающая процесс познания как буквальное совпадение субъекта и объекта, несовместима с главным принципом неореализма, а именно принципом независимости объекта от субъекта познания. Объект не может существовать независимо, если он, пусть даже временно, буквально и целиком входит в сознание. Будучи имманентным сознанию, он не может иметь иного содержания, кроме мыслительного, и, соответственно, иного статуса реальности, кроме статуса образа, идеи. «Объект» неореалистов не имеет даже той степени самостоятельности и независимости, которую имеет агностическая «вещь в себе». Вне сознания он не обладает никакой реальностью.

Неореалисты, как уже говорилось, афишировали себя в качестве критиков идеализма и защитников «здравой», «земной» философии, берущей за отправной пункт мир, опыт, науку. Однако, обвиняя идеалистов в том, что они растворяют объекты в опыте, неореалисты, растворив опыт в объекте, неожиданно для себя пришли к тем же самым результатам — к тождеству объекта с мыслью о нем. Это еще одно свидетельство того, что, в каком бы направлении ни шла ассимиляция объекта и опыта, она приводит к *идеалистической позиции растворения внешнего мира в его мыслительном отражении.*

При помощи теории эпистемологического монизма неореалисты полагали преодолеть противоречия дуализма и объяснить процесс познания, не прибегая к идее «трансцендентного скачка» сознания в материю или наоборот. Но из-за нивелировки субъективного и объективного неореалисты вообще устранили проблему познания: если образ буквально совпадает с объектом, бессмысленно ставить вопрос о достижении истинного знания, ибо всякое знание будет истинным; даже объекты иллюзорных и ошибочных суждений оказываются столь же реальными, как и объекты истинных суждений.

Неореалистическая теория имманентности построена на механистической посылке, что познавательную связь субъекта и объекта можно объяснить, только сведя то и другое к чему-то однородному. Эта посылка логически вела к *теории нейтрализма,* весьма распространенной на рубеже XIX и XX вв. Всевозможные ее варианты мы встречали у эмпириокритиков, прагматистов и т. д. Однако как бы ни были разнообразны теории нейтрализма, им всем присуща

общая черта — попытка строить «нейтральное вещество», отождествляя физическое и духовное.

Поставив задачу ликвидировать «раскол» природы на материю и сознание, неореалисты начинают с того, что отрицают специфику сознания. Среди аргументов в пользу такого отрицания есть и вульгарно-материалистические и откровенно идеалистические. Подобно вульгарным материалистам, неореалисты нередко сводят сознание к физическим, физиологическим и другим процессам. Стремление нивелировать сознание до уровня физических явлений присуще, например, Р. Б. Перри. Критикуя Бюхнера и Молешотта за «наивный материализм», Перри многое заимствует у них в объяснении деятельности сознания. Метод наблюдения за поведением человека, утверждает он, раскрывает разум как наблюдаемую структуру вещей (а не как творца вещей), а деятельность сознания — как «свойство физического организма» [1]. Тем самым сознание выступает у него как некоторая организация более высокого порядка, чем обычные вещи, но принципиально не отличающаяся от них.

Среди неореалистов наиболее радикальную позицию в решении проблемы «нейтрального вещества» занял Э. Б. Холт. Его взгляды были наиболее последовательными с точки зрения общих принципов неореалистической программы. Холт попытался приложить к решению проблем сознания бихевиористские идеи и идеи физики того времени.

В книге «Понятие сознания» он определяет последнее как специфическую реакцию организма на внешние стимулы, или «поведение нервной системы организма в окружающей среде», а в онтологическом плане — «поперечное сечение Вселенной». Сознание, утверждал он, состоит из того же самого вещества, из которого состоят физические объекты. Оно не субстанция, а поведение организма по отношению к некоторым аспектам окружения. Сознание — психический комплекс, но составляющие его элементы не обязательно являются психическими. Структура этих элементов не навязана разумом, а является их собственной; не только числа и первичные качества, но также цвета и даже эмоции составляют «независимые ряды» [2].

---

[1] *R. B. Perry.* Present Philosophical Tendencies, p. 298.
[2] *E. B. Holt.* The Concept of Consciousness. London, 1914, p. 106.

Таким образом, анализ, согласно Холту, раскрывает «недуховную» природу сознания. «Бытие в сознании» нейтральных элементов не есть свидетельство их духовности; они являются объективными сущностями, существующими независимо от сознания и лишь случайно попадающими в то или иное сознание. Логические сущности, говорит Холт, «не в большей мере состоят из духовного вещества, чем человек, которому случилось побывать в полку, создан из полкового вещества» [1].

При рассмотрении проблемы материального Холт, ссылаясь на физиков-идеалистов, утверждает, что неверно считать, будто материя состоит из физических элементов: физики разложили атомы на составляющие их элементы — движение, массу, электроны и т. д., а последние сведены к законам, которые представляют собой не что иное, как уравнения. Уравнения, в свою очередь, являются математическими сущностями или логическими понятиями: «Элементы, к которым в конечном счете физик свел материю, являются нейтральными сущностями» [2].

Общий вывод Холта, сделанный на основе применения психологии и математики к онтологии, сводится к тому, что Вселенная не духовна и не материальна, а *нейтральна,* и что различные виды явлений действительности «принадлежат к классу математических и логических понятий» [3]. Соответственно наукой, изучающей первичные элементы бытия, должна быть математическая логика.

Как уже говорилось выше, многие философские построения неореалистов были навеяны логико-математическими работами Б. Рассела и А. Н. Уайтхэда. Подобно тому как последние стремились создать универсальную математику, оперирующую символами, абстрагированными от содержания, неореалисты пытаются представить всю действительность в виде неких «логических констант», по отношению к которым можно применять математический метод.

Критикуя психологическую трактовку логики, неореалисты впадают в противоположную крайность: они отрицают за логикой право на науку о правильном мышлении. Логика и математика, по их мнению, не имеют отношения

---

[1] *E. B. Holt.* The Concept of Consciousness, p. 103.
[2] Ibid., p. 118.
[3] Ibid., p. 136.

к познавательному процессу, ибо их положения «не духовны». Более того, достоверность истин логики и математики не зависит от существования человека, а их объекты не имеют отношения к сознанию. Сводя эти объекты к аспектам объективного мира, неореалисты трактуют логику как науку о бытии.

Хотя далеко не все неореалисты придерживались столь радикальных воззрений, в главном, существенном их трактовка «нейтрального вещества» Вселенной, оценка значимости математики и логики принципиально одинаковы: Вселенная плюралистична, вещество мира нейтрально, мир состоит из логических, атомарных, не связанных никакими отношениями, неопределимых вечных универсалий, единственный предикат которых — *бытие*.

Концепция «нейтрального бытия» сущностей (универсалий) весьма распространена не только в неореализме, но и в реалистической философии вообще. Поэтому ее целесообразно рассмотреть подробнее.

Начнем с того, что сама идея бытия без предикатов (без определений, без качественных характеристик) является ложной. Такое бытие абсолютно бессодержательно, а следовательно, строго говоря, не есть бытие. Еще Гегель говорил по поводу «нейтрального абсолюта» Ф. Шеллинга (кстати сказать, во многом сходного с «нейтральным бытием» неореалистов), что чистое бытие, бытие без определений, тождественно «ничто». Это ночь, в которой все кошки черны. Реальное бытие всегда конкретно и выступает как реальное существование, а «нейтральное бытие» — результат абстрагирования действительности от всех ее конкретных черт. Но при такой операции оно теряет всякую содержательность, превращаясь в голое отрицание.

Неореалисты полагали, что, оторвав содержание сознания от самого сознания и поставив его в одну плоскость с материальным миром, они дали простое объяснение процессу познания и сняли решающий для любой философии вопрос об отношении сознания к материи. И то и другое заключено в опыте, а опыт обладает монистической структурой — таков, по мнению неореалистов, выход из тупика дуализма. Но это решение не только искусственное, но и идеалистическое, ибо природу того «третьего», к чему сводится идеальное и материальное, они *выводят* из нейтральных беспредикативных сущностей.

Выведение конкретного мира из сущностей заключает в себе и такое противоречие: будучи совершенно беспредикативными, сущности должны быть абсолютно статичными и неизменными. Откуда же возникает движение? Холт попытался ответить на этот вопрос, приписав сущностям динамический элемент в виде некой «логической активности» или «порождающей силы предложений и терминов». Но тут же возникает новая трудность: как быть с временем, ибо «порождающая сила предложений и терминов» не заключает в себе и не создает время? То же самое можно сказать и о пространстве. На эти вопросы неореалистическая теория ответить не могла.

Противоречия содержали в себе и другие принципы неореализма. Как уже говорилось, краеугольным камнем неореализма была теория внешних отношений, на которой построена не только гносеология (независимость объекта познания от самого познания), но и онтология (плюралистическая Вселенная независимых сущностей). Логическая несостоятельность этой теории определялась самой идеей мыслить отношения вне предметов, терминов и т. д. Термины никак нельзя связать, если отношения между ними будут внешними, а не внутренними. И вообще выделять отношения из терминов — это значит сделать и то и другое бессодержательным.

Но наряду с пороком логическим у этой теории есть еще *порок мировоззренческий*, что гораздо серьезнее. Выдвинутая против идеалистического положения о внутренней неразрывной связи объекта познания и субъекта, теория внешних отношений переросла рамки критики идеализма и объективно оказалась направленной против материалистической идеи о связи явлений. Вселенная неореалистов представляет собой плюралистический хаос сущностей, случайное скопление предметов и явлений. Ее характер не дает возможности говорить об объективной причинности и закономерности. Наоборот, теория внешних отношений, созданная не без влияния распространенных в то время физических концепций индетерминизма, в свою очередь явилась философским обоснованием индетерминизма.

Хотя неореалисты и считают «нейтральные данные» независимыми от человека, последние у них всегда даны в опыте субъекта, обладают непосредственностью и зависят в своей качественной характеристике от органов восприятия. Налицо возвращение к махистской позиции. Соб-

ственно, неореалисты и не отрицают это. Более того, они прямо утверждают, что, сформулировав теорию «нейтральных элементов», Мах стал на путь «реализма». Недостаток его теории они видят в том, что она «слишком окрашена натуралистическими предрассудками автора» [1], что «нейтральное» у него выступает как ощутимое качество и упускается из виду его логический аспект. Иначе говоря, «реализм» махизма, по их мнению, не поднялся до признания независимости непосредственно данных опыта от самого опыта.

В отличие от махизма, в неореализме «элементам опыта» придается вид объективности. Они не только нейтрализуются, но и обособляются в особый вид логической реальности, приобретают статус особого бытия: бытия непосредственного, но в то же время лишенного чувственной субъективности; воспринимаемого в опыте, но в то же время обладающего внеопытным существованием. Иначе говоря, неореалисты дополняют Беркли и Юма Платоном.

Неореалисты стремились, опираясь на доводы науки и «здравого смысла», сформулировать теорию об объективном характере внешнего мира по отношению к человеку и независимом существовании объекта познания по отношению к субъекту. Однако при теоретическом обосновании этого тезиса у них получилось, что объективностью обладают только продукты мыслительной деятельности. Объективность в реализме понимается как независимость продуктов познавательной деятельности от акта сознания, т. е. как объективность элементов субъективного опыта. Что касается материи и внешнего мира, то они растворяются в понятийном материале и средствах изображения действительности. Их объективность подменяется объективностью отражающих средств и поэтому является иллюзорной.

Из теории нейтральности следует абсурдный вывод о «равнозначности» мыслительных образов и внешних материальных явлений; образы фантазии объявляются в том же смысле реальными и действительными, как и материальные столы, стулья, люди. Если перефразировать известную формулу Беркли: «Существовать — значит быть воспринимаемым в опыте», то в применении к неореализму она будет звучать: «Быть воспринимаемым в опыте —

[1] *R. B. Perry*. Present Philosophical Tendencies, p. 310.

значит иметь существование». Значение существующего, действительного получают у неореалистов только данные опыта — ощущения, представления, понятия. А это традиционная позиция субъективистов, против которой неореалисты направляли стрелы своей критики и несостоятельность которой они стремились доказать.

Коренным пороком неореализма, обусловившим все остальные его ложные построения, является *порок методологический*. Типичной и наиболее характерной чертой неореализма, как, впрочем, и большинства современных так называемых научно-эмпирических направлений, является *механицизм*.

Как говорилось выше, неореалисты отдавали предпочтение методам анализа, индукции, описания. Популярный у неореалистов *метод индукции* означал, что исследование должно начинаться с опыта, фактов, с эмпирически данного и выводы не должны выходить за рамки эмпирически проверяемых фактов. Однако у неореалистов, как и у всех современных эмпириков махистской традиции, «опыт» выступает как опыт *сознания*, а «факты» — как ощущения, представления, понятия. Это означает, что онтологическая часть их философии строится на узкой основе «данных опыта», а гносеологическая — на основе «гносеологической робинзонады», т. е. абстрактно-изолированного познавательного отношения субъекта и объекта.

Не менее популярным методом у неореалистов был *метод анализа*. В целом в апелляции к этому методу нет ничего предосудительного. Однако в неореализме этот метод, во-первых, получил механистическое истолкование, превратившись в метод разложения целого на части и элементы при помощи прогрессирующей абстракции; во-вторых, приобрел неоправданно широкие полномочия, практически применяясь ко всем объектам философии: бытию, познанию, сознанию, идеальным ценностям и т. п. Метод анализа рассматривался как своего рода универсальная отмычка для решения извечных философских вопросов. При этом своеобразие явлений, в том числе явлений, представляющих собой сложную структуру, игнорировалось.

Такого рода анализ определил характер конструктивной деятельности неореалистов. Разложив мир на элементы и лишив его сначала всех качественных характеристик, они затем попытались вывести из этих логических универсалий весь мир в его многообразии и конкретности. И здесь

их, естественно, ждала неудача. Вселенная реалистов оказалась без пространства и времени, без движения и качественных характеристик. Что касается универсалий, населяющих ее, то они оказались лишенными даже того содержания, которое имеют понятия. Они представляли собой только логическую форму.

Не менее отрицательную роль сыграло применение этого метода для толкования места и связи дисциплин в системе философского знания. Выдвинутое неореалистами с самого начала требование отделения метафизики от гносеологии и построения теории реальности на основе данных конкретных наук означало, что гносеологический, т. е. собственно философский, подход к реальности растворяется или приравнивается к научному рассмотрению. Такое требование означало также, что познавательное отношение человека к миру ставится на одну доску с обычными физическими явлениями; оно предполагало, что при научном подходе мир раскрывается таким, какой он есть, т. е. буквально истинным. При этом влияние субъективных факторов — относительность научных представлений, искажающая роль средств изображения, личностные и физиологические моменты в познании и т. д.— совершенно игнорировалось.

Наконец, требование отделения метафизики от эпистемологии с самого начала было логически противоречивым, так как уже *предполагало определенную гносеологическую концепцию* о соотношении гносеологии и онтологии, о значении гносеологических воззрений для онтологических построений. Вот почему оно оказалось невыполнимым.

* *
*

Несостоятельность попыток неореалистов преодолеть традиционные идеалистические позиции в объяснении познания и построить новый тип гносеологии стала очевидной вскоре после выхода в свет их основных трудов. Явный субъективизм теории тождества, упрощенная и вульгарная трактовка проблемы познания не могли не вызвать критики этой позиции. Поэтому возникновение *критического реализма*[1] можно рассматривать как своеобразную

---

[1] Термин «критический реализм» получил довольно широкое распространение в современной буржуазной философии. Впервые его использовал (1887) для квалификации своей философской по-

реакцию на несостоятельность неореализма и попытку преодолеть тот идейный тупик, в который он зашел.

В 1916 г. ряд преподавателей американских университетов — Р. В. Селларс (1880—1973), Дж. Б. Пратт (1875—1944), А. О. Лавджой (1873—1962), Д. Дрейк (1878—1933), А. К. Роджерс (1868—1936), Ч. О. Стронг (1862—1940) выступили с критикой неореализма. Несколько позднее к ним примкнул Д. Сантаяна (1863—1952). И хотя последний всегда подчеркивал свою независимость от современных ему школ и споров, тем не менее он принял довольно активное участие в полемике против неореализма и по решению гносеологических проблем безусловно примыкает к критическому реализму.

По онтологическим воззрениям критические реалисты еще более резко различались между собой, чем неореалисты. Однако их объединял общий принцип подхода к решению ряда гносеологических проблем. Это послужило основой для оформления более или менее самостоятельного течения критического реализма. В 1920 г. был издан сборник «Очерки критического реализма», ставший программным документом этой группы.

Как и неореалисты, критические реалисты усиленно подчеркивают ограничение круга своих исследований гносеологической проблематикой, признавая несущественной онтологическую позицию для решения гносеологических проблем. «Критический реализм не претендует быть метафизикой,— писал Дж. Б. Пратт.— Для критического реалиста вполне возможно быть панпсихистом, метафизическим дуалистом, платоником или онтологическим реалистом какого-либо иного типа» [1].

Подобно своим предшественникам, критические реалисты стремятся придерживаться метода «описательного анализа опыта восприятия, во многом сходного с психологией и немецкой феноменологией» [2]. Иначе говоря, в тео-

---

зиции немецкий философ Алоиз Риль. В Америке этот термин употребил для определения своей теории Р. В. Селларс (1908); с тех пор критическими реалистами называли себя философы, взгляды которых существенно различались между собой. Помимо членов американской группы критических реалистов точно так же называли себя немецкие философы А. Венцль, О. Кюльпе, И. Фолькельт, Э. Бехер и др.

[1] «Essays in Critical Realism». N. Y., 1920, p. 109.

[2] *R. W. Sellars*. A. Statement of Critical Realism. «Revue Internationale de philosophie», 1939, N 3, p. 479.

рии познания их интересует не столько проблема объективной истины, сколько вопрос о структуре и гносеологической значимости элементов познания.

Направив свои основные возражения против теории имманентности, критические реалисты осудили стремление неореалистов «преодолеть пропасть между духом и материальным миром» [1]. Они предложили иное объяснение познавательному отношению человека к внешнему миру, отвергнув традиционную постановку вопроса в форме «субъект — объект». «Ситуация познания», говорят они, состоит не из двух элементов, а из трех (так называемый эпистемологический треугольник): *субъекта* (или психического акта восприятия), *объекта* (воспринимаемая вещь) и, наконец, *данного, сущностей* или *универсалий* (содержания восприятия). Хотя относительно этого последнего фактора в среде критических реалистов не было единства, что выражалось и в терминологическом разнообразии (Сантаяна называет его «сущностью», Селларс просто «данным», Пратт — «качественной группой», Дрейк — «духовным состоянием», Роджерс — «сложным характером» и т. д.), все они объединяются на основе признания, что «ни данные, ни образы, которые раскрывает интроспективный анализ, нельзя отождествлять с независимым и общим объектом, в который верит здравый смысл и вся реалистическая философия» [2]. Иначе говоря, критические реалисты считают, что идеальные образы отличаются от объектов, к которым они относятся. Сам термин «критический» выдвинут ими, чтобы подчеркнуть отличие непосредственно данных явлений от объектов, которые они выражают. Если неореалисты исходили из однородного строения психического и физического и утверждали, что в случае восприятия объект буквально присутствует в субъекте, то критические реалисты заняли так называемую репрезентивную позицию: они относят ощущения, понятия, представления к внешнему миру, рассматривают их как средство познания этого мира, но считают, что по своей природе они тем не менее отличаются как от внешнего мира, так и от психического акта сознания.

Справедливо подчеркивая качественное отличие идеального от материального, опосредствованный характер

[1] *W. P. Montague.* The Story of American Realism. «Twentieth Century Philosophy», ed. by D. Runes. N. 4., 1947, p. 446.

[2] «Essays in Critical Realism», p. 96.

познания, критические реалисты тем не менее не могли предложить удовлетворительное решение проблемы познания. И определялось это, как мы покажем ниже, общими с неореализмом методологическими пороками.

Центральный пункт учения критических реалистов — *концепция сущностей.* Под сущностью они понимают любое ощущение, восприятие, представление или понятие, любое идеальное образование, *непосредственно данное сознанию.* В работе «Скептицизм и животная вера» Сантаяна называет сущности «логическими универсалиями». Пратт считает сущность «логическим характером». Все эти сущности рассматриваются критическими реалистами как атомистические элементы, или своего рода цветная мозаика, из которой конструируется содержание мыслей человека.

Среди сторонников критического реализма не было единства в определении природы сущности. Селларс и Пратт склонялись к эмпирической точке зрения, рассматривая сущность как своего рода гносеологическую реальность, место существования которой находится в «психофизическом организме». Сантаяна, Дрейк, Роджерс и Стронг считали, что сущность обусловлена актом психического состояния, но не является самим состоянием или частью его. Это универсалия, которая может иметь бытие безотносительно к человеку. Физическим объектам, например «деревьям», «звукам», «солнечному затмению», присущи пространственно-временные характеристики. Но те же деревья, звуки и солнечные затмения как феномены сознания представляют собой «вечные» качества, которые, попадая в сознание человека, получают лишь видимость пространственно-временного существования, но «в себе» эти качества являются вечными и неизменными сущностями.

Среди критических реалистов существовали и другие точки зрения на природу сущностей. Например, Лавджой, протестуя против платоновской трактовки сущностей, утверждал, что в сознании данное всегда выступает не как универсальное, а как особенное. А в целом данное есть духовное образование, чье местонахождение — человеческая психика. «Оно зависимо от наличия акта восприятия и ограничено временем, в течение и в контексте которого восприятие переживается некоторым индивидом» [1].

---

[1] *A. O. Lavejoy.* The Revolt Against Dualism. La Salle, 1930, p. 60.

Однако именно платоновская трактовка данного является отличительной чертой критического реализма как направления.

Один из центральных тезисов философии Сантаяны гласит, что сущности имеют бытие, но не имеют существования. Существовать — это значит находиться в пространстве, времени, движении, обладать субстанциональностью. Категорию существования Сантаяна относит ко всем предметам и фактам повседневного опыта, в том числе к сознанию и психике. Что же касается бытия идеальных сущностей, то оно есть «чистое бытие» («бытие как таковое»), лишенное каких-либо материальных характеристик. Но, утверждая это, Сантаяна фактически приписывает сущностям особые онтологические характеристики. Согласно его теории, сущности самотождественны, универсальны, конкретны, вечны, неизменны, им не присущи никакие отношения, закономерности и т. п.

Нетрудно видеть, что концепция особого, самостоятельного «царства сущностей», как, впрочем, и теория универсалий неореалистов, представляет собой спекуляцию на природе идеального, на общественном и общезначимом характере идеальных образований, на относительной самостоятельности духовной культуры.

Порочность теории о внепространственном, вневременном и несубстанциональном бытии сущностей обусловлена порочностью исходного тезиса критических реалистов об *абсолютной противоположности материального и идеального*. На основной порок подобного рода теорий указывал В. И. Ленин. Критикуя в «Материализме и эмпириокритицизме» неокантианцев, которые склонялись к дуалистической точке зрения, он писал, что материя и сознание противоположны абсолютно «только в пределах... основного гносеологического вопроса о том, что̀ признать первичным и что̀ вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [1].

Совершенно очевидно, что если исходить из тезиса об идеальном как особом бытии, существующем наряду с физическим бытием, то неизбежны метафизические спекуляции. Можно сказать, что идеальное существует, что оно реально, но это вовсе не значит, что оно обладает своим

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, стр. 151.

собственным бытием, независимым от пространственно-временного материального мира.

Идеальное неразрывно связано с материей, и это связь двойного порядка. Сознание есть продукт высокоорганизованной материи — мозга. Мысль никогда не существует без своего материального носителя, ее существование, ее «реальность» обусловлена существованием природы, человека, физиологических процессов мозга, имеющих вполне определенную пространственно-временную характеристику.

Критические реалисты в принципе не отрицают, что человек мыслит при помощи мозга и что без существования человека не существовало бы и сознания. Но, признавая генетическую связь сознания с физическим миром, они не в состоянии убедительно объяснить гносеологическую зависимость идеального от материального, тот факт, что содержание восприятий, представлений, понятий всегда обусловлено материальной действительностью и представляет собой отражение ее.

Неспособность критического реализма объяснить природу идеального исходя из теории отражения, как и у других реалистов, связана с общим идеалистическим взглядом на природу человека, обусловлена непониманием общественной сущности сознания и в конечном счете узкоэмпирической методологией.

Американские реалисты пытаются объяснить его специфику, во-первых, натуралистически, во-вторых, не выходя за границы индивидуального опыта и интроспекции. Такая попытка обречена на неудачу, ибо содержание мышления — не механическое копирование материальных предметов и явлений, а результат переработки получаемых данных в соответствии с ранее накопленным опытом через призму личностных и психологических особенностей индивида. Будучи по своему происхождению продуктом не только индивидуального, но и общественного развития, оперируя понятиями и образами, представляющими собой идеальное выражение общественно-исторической практики, сознание отражает внешние предметы и явления в тех социальных связях, в которых они входят в практику.

Идея особого, идеального, понятийного бытия — не изобретение критического реализма. Начиная с Платона к ней неизменно обращались представители самых различных течений философской мысли. Но если для большин-

ства объективных идеалистов прошлого первичным фактом в конструировании особого, идеального бытия был факт объективного существования духовной культуры, общественного сознания, научного знания, то для современных реалистов таким первичным материалом является *опыт*. Они яростно воюют против идеи «абсолюта», «духовной субстанции», против бездоказательных спекуляций об «идеальной реальности», призывают максимально использовать науку для решения известных философских вопросов. Но, как это ни парадоксально, они приходят к тем же выводам, к каким пришли сторонники «абсолюта», т. е. что бытие понятийно.

Дело в том, что и в узко понимаемом опыте современные реалисты столкнулись с тем же самым фактом, который породил спекуляции идеалистов прошлого,— фактом объективности, общезначимости понятий, категорий знания, а еще шире — духовной культуры. Однако этот факт они истолковали через призму своей механистически-эмпирической методологии. Сложные проблемы взаимоотношения индивидуального и общественного сознания, связи идеальных форм с материальными условиями, вопрос о характере объективности идеальных форм требуют широкого исследования истории познания, закономерностей духовной культуры, общественно-исторической практики как основы объективности знания.

Реалисты же, следуя характерному для первой половины XX в. образу науки и образу теоретического знания, пошли по пути узкого эмпиризма. Проблему объективности «элементов опыта», являющуюся частным случаем более широкой проблемы объективности культуры, они пытались решить в рамках единичного опыта, пользуясь так называемым научным методом, который представлял собой сочетание механического анализа с феноменологическим описанием «данных опыта». Эмпиризм в принципе не может правильно определить природу идеальных форм, эмпирический подход неизбежно ведет к превращению «духовного» в самостоятельную реальность, к характерной для объективного идеализма онтологизации продуктов познавательной деятельности.

Точка зрения, представляющая сознание как замкнутый мир идеальных феноменов, неизбежно ведет в онтологии к удвоению мира, а в гносеологии — к агностицизму. Так и случилось с критическими реалистами.

Теория «достоверного бытия» сущностей. Признав мир сущностей «абсолютно достоверной реальностью», причем реальностью высшего ранга, критические реалисты не отрицали обычной физической реальности. Более того, объективность внешнего мира и независимость его от сущностей признается необходимым условием для всякой «ситуации познания». Именно в этом критические реалисты видят отличие своей позиции от неореализма. Некоторые критические реалисты на этом основании объявляли себя «материалистами», а буржуазные историки философии квалифицировали это течение как «сильный рецидив материализма».

Напомним в связи с этим, что для последовательного материализма исходным является практически-теоретическое взаимоотношение человека с окружающей его действительностью; сознание всегда предполагает существование внешнего мира и действенное отношение к нему. Такой подход снимает проблему скачка сознания в материю или материи в сознание и открывает путь для принципиального значения практики как основы и критерия познания.

Совершенно иной подход присущ критическому реализму: за исходное в гносеологическом отношении принимается не человек как субъект, осознающий объективный мир, не реальное практическое взаимоотношение субъекта с миром, но сознание или, еще точнее, *самосознание.* При таком подходе сознание уже заранее противостоит материальному миру, оно как бы выносится за пределы его, выступает как нечто внешнее. Неизбежным следствием этого является символизм, иероглифизм, агностицизм в теории познания.

И действительно, в основе гносеологических построений критических реалистов лежит утверждение, что отношение субъект — объект представляет собой трансцендентное взаимоотношение двух форм бытия, что объект восприятия и содержание восприятия являются двумя совершенно различными вещами, не имеющими между собой ничего общего. Согласно Дрейку, познание может сообщать только о качествах или характеристиках объекта, что касается субстанции, то она «остается личной» [1].

Разделяя субъективистский взгляд, что человеческое знание носит *сигнальный характер,* критические реалисты

---

[1] *D. Drake.* Mind and its Place in Nature. N. Y., 1925, p. 72.

утверждают, что в практической деятельности «данные опыта» служат для символизации «импульсов существования», но не для выражения его. «Сознание, — пишет Пратт,— не есть зеркало или картинная галерея... Содержание сознания не имеет нужды походить на объекты, которые оно изображает» [1].

Особенно горячо выступает против теории отражения Сантаяна. Познание, постоянно подчеркивает он, не есть копирование или «похожесть», ибо «рассуждение есть язык, а не зеркало [2], и нет никакого свидетельства в пользу «буквально истинного» изображения действительности человеческими средствами. Познание в качестве первичной основы имеет, с его точки зрения, не рациональное взаимодействие со средой, а фантазийную деятельность психики, выбирающую под влиянием тех или иных стимулов сущности из сферы сущностей и символизирующую с их помощью эти внешние стимулы.

Таким образом, познание, согласно Сантаяне, ничего общего не имеет с истиной. Но это не значит, что истины не существует. Она имеет свою собственную, независимую от материи сферу реальности. Истина как бы «подвешена» над существованием, представляя собой «светящуюся тень или полусвет, который субстанция, благодаря ее существованию и движениям, бросает на поле сущностей» [3]. Она заключает в себе не частичное, субъективное, относительное знание людей о мире, а «всю идеальную систему качеств и отношений, которые мир воплощал или будет воплощать» [4]. Одним словом, это абсолютная истина о мире, но она, разумеется, недосягаема для человека, поскольку его знание всегда остается относительным и субъективным.

Примером того, как мыслитель, находящийся в плену идеалистических традиций и эмпирической методологии, не в состоянии, даже если он субъективно стремится к этому, последовательно проводить точку зрения «здравого смысла» и науки, является позиция Лавджоя. Отвергая как открыто субъективистские и феноменологические, так и прагматические концепции внешнего мира, он утверждает, что вера в существование внешнего мира покоится

---

1 *J. B. Pratt.* Personal Realism. N. Y., 1937, p. 193.
2 *G. Santayana.* Scepticism and Animal Faith. N. Y., 1923, p. 179.
3 Ibid., p. 227.
4 *G. Santayana.* Realms of Being. N. Y., 1942, p. 402.

на рациональной основе и в ней заключен опыт многих поколений людей, подчеркивает различие субъекта и объекта и опосредствованный характер познавательного процесса. Однако в целом Лавджою так и не удалось преодолеть эмпирическую методологию: утверждая, что философский анализ следует начинать с мира, он фактически начинает его с сознания, с *непосредственно данного*. А последнее он трактует как некий феномен или «духовное событие», существующее в своем психическом мирке подобно тому, как существуют вещи в физическом мире.

Механицизм и эмпиризм в понимании идеального, отсутствие апелляции к общественно-исторической практике приводят сторонников реализма к *символизму* и *агностицизму*.

Среди сторонников критического реализма наиболее последовательно тезис о существовании внешнего мира отстаивал Селларс, ссылаясь на рефлексию, которая, по его мнению, опосредствованным путем приводит к признанию бытия внешнего мира. Большинство же критических реалистов склонялось к идеалистическому выводу, что существование внешнего мира есть только предположение, в лучшем случае подкрепленное инстинктом. Поэтому нельзя не согласиться с ироническим замечанием одного из критиков критического реализма: «Нет сомнения, что эта ситуация является «критической», но является ли она реалистической?»[1]

В конечном счете критический реализм приходит к коренному софизму всей идеалистической философии: нечто существует для человека, поскольку оно существует для его сознания, и далее к солипсизму. Реалисты вынуждены спасать объективную реальность путем бездоказательного и произвольного допущения ее в виде некой «вещи в себе», ссылаясь на «инстинкт», «рефлексию», «животную веру» и т. п.

Агностицизм критического реализма связан с основным пороком всей современной буржуазной философии — с ее неспособностью вскрыть объективную природу форм сознания. Если неореалисты, спекулируя на факте совпадения идеального и материального, *отождествляли* субъект и объект и приходили к выводу о нейтральных сущностях

---

[1] *A. W. Moore.* Some Logical Aspects of Critical Realism. «The Journal of Philosophy», vol. 19, № 22, 1922, p. 594.

как первооснове мира, то критические реалисты спекулируют на факте *различия* идеального и материального, метафизически противопоставляя и совершенно отрывая друг от друга субъективное и объективное, т. е. впадают в противоположную крайность. Но и они в конце концов приходят к отождествлению субъективного с объективным путем сведения материальных объектов к их мыслимому содержанию. Таким образом, продукты сознания выступают у критических реалистов как единственно возможная, единственно истинная форма предметного мира.

Подчеркнем еще один момент. Исследования американских реалистов являются ярким примером невозможности обоснования позиции «здравого смысла», опираясь на «самоочевидные данные опыта». Еще Ф. Энгельс говорил, что «здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования»[1]. Именно так и получилось у американских реалистов: задумав обосновать естественное убеждение всякого здравомыслящего человека в объективном существовании внешнего мира, в возможности его познания и раз навсегда развенчать идеализм, реалисты оказались на позициях тех, кого они критиковали, и соответственно пришли в противоречие со «здравым смыслом», от имени которого они провозглашали свои исходные тезисы.

Эмпирическая гносеология в конечном итоге приводит критических реалистов, как и их предшественников — неореалистов, *к спекулятивному идеализму, панпсихизму* и *теологии,* что свидетельствует об идейном крахе критического реализма. Неудивительно поэтому, что в 30—40-е годы это течение прекращает свое существование.

* *
*

В последующие десятилетия концепции реалистической философии в той форме, в какой они формулировались неореализмом и критическим реализмом, постепенно сходят со сцены, уступив место дискуссиям позитивистов, натуралистов, феноменологов, неотомистов и т. д. Однако это не означало, что реализм как определенная гносеологическая позиция совершенно исчезает из буржуазной философии.

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, стр. 21.

Представители самых различных философских школ вплоть до настоящего времени разделяют принципиальную постановку проблемы познания, данную неореалистами и критическими реалистами (М. Мандельбаум, К. И. Льюис, Д. Рэнделл, Ч. Бейлис, Д. К. Уильямс, Г. Бергман и др.). И хотя для объяснения процесса познания применяется новая философская техника и существенно новый язык, тем не менее принципиально они примыкают к той или иной форме реализма. Проблема реализма как в онтологическом (доказательство реальности «Я» и «мира»), так и в гносеологическом аспектах (доказательство независимости «мира» от «Я») продолжает оставаться на Западе предметом философских дискуссий.

Характерно, например, что позитивисты, относящие американские реалистические движения к «устаревшему» типу философии, приходят к тому же самому традиционному аспекту в постановке познавательных проблем, который был характерен для этих течений. Одна из важнейших проблем реализма — проблема универсалий на протяжении трех десятилетий широко дискутируется в логическом позитивизме и особенно в философии лингвистического анализа (Л. Витгенштейн, Дж. Райл, Г. Прайс и др.). Причем, как признают современные теоретики лингвистического анализа и их критики, постановка проблемы универсалий в новом, номиналистическом аспекте не помогла решению и не смогла устранить старый платоновский (т. е. онтологический) вопрос о статусе универсалий[1].

Как и прежде, термин «реализм» в силу его неопределенности и многозначности получает самое различное толкование. В зависимости от решения основного вопроса философии реализм может выступать в идеалистической и материалистической форме. И действительно, в современной буржуазной философии наличествуют эти две взаимоотталкивающие тенденции, хотя чаще всего они выражены нечетко и непоследовательно и выступают в форме борьбы платонизма и натурализма.

Ярким примером развития идеалистических элементов реализма служит философия Сантаяны в 30—40-е годы. Принципы реализма получают у него завершение в метафизической и, по существу, теистической системе четырех-

[1] *H. S. Mc Kloskey*. Philosophy of Linguistic Analyses and the Problem of Universals. «Philosophy and Phenomenological Research», N 3, v. XXIV, 1964.

слойного бытия, основанием которого служит «наиболее достоверное» бытие идеальных сущностей [1].

Более современный вариант идеалистического реализма — позиция американских философов, объединившихся в «Ассоциацию реалистической философии», выраженная ими в сборнике «Возвращение к разуму» (1953). Особенность своего реализма, в отличие от его более ранних форм, авторы видят в распространении реализма на онтологию, в более полном использовании феноменологического метода, в подчеркивании роли разума в постижении реальности. Объявив себя продолжателями реалистической традиции Платона и Аристотеля, с одной стороны, и эмпирической традиции англо-американской философии — с другой, реалисты, объединившиеся в этой ассоциации, в действительности более всего следуют традиции буржуазной философии XX в., смешивающей материализм с идеализмом. В своей платформе они подчеркивают, что бытие не может быть сведено либо к материальному бытию, либо к нематериальному бытию, что в действительности космос состоит из «реальных субстанциональных целостностей, соотносящихся друг с другом с помощью реальных сверхдуховных отношений» [2]. В конечном счете эти «целостности» толкуются ими в духе платоновских сущностей.

Позиция, выраженная в сборнике «Возвращение к разуму», импонирует многим американским неотомистам [3]. Как известно, проблема реализма — как в онтологическом, так и в гносеологическом аспектах — является для неотомизма традиционной, ибо среди сторонников этого философского направления существуют разногласия в доказательствах реальности других «Я», реальности внешних объектов. Согласно Э. Жильсону, постулат существования внешней реальности недоказуем. Мерсье, наоборот, полагал, что принцип реальности теоретически доказуем с помощью аргументов современного философского знания.

Современные американские неотомисты, следуя скорее Мерсье, чем Жильсону, активно используют аргументацию американских реалистических направлений в защиту основных положений своей метафизики и гносеологии. Подчеркивая связь неотомистского реализма с американской

---

[1] «Realism of Being», 1942.

[2] «The Return to Reason». Chicago, 1953, p. V.

[3] См. раздел «Неотомизм — философия современного католицизма».

«платоновско-аристотелевской реалистической традицией», неотомисты тем не менее считают, что секуляристские формы реализма самопротиворечивы. «Доктрина реализма правильна только в том случае, если исходить из того, что сущности «участвуют» в божественном»[1].

Оценивая в целом две тенденции реализма — платоновскую и натуралистически-аристотелевскую, приходится признать, что господствующей тенденцией реализма скорее является вторая. Развитие научного знания, подкрепляющего материалистический взгляд на мир, способствовало тому, что материалистически-натуралистические элементы реализма не только сохраняются, но и получают дальнейшее развитие. Предпринимаются попытки обосновать реализм аргументами, использующими достижения современных научных знаний. Одна из попыток такого рода предпринята американским философом М. Мандельбаумом, предложившим «радикальный вариант критического реализма», базирующийся на тезисе о том, что «научные исследования имеют непосредственное отношение к решению философских проблем»[2].

Для некоторых буржуазных философов, стоящих на позициях натурализма, реализм послужил базой для разрыва с откровенным идеализмом. Об этом свидетельствуют признания авторов сборников, изданных в США в конце 40-х годов[3], особенно сборника «Философия для будущего. Поиски современного материализма».

Представление о *современном реализме* дает, например, концепция Дональда Керри Уильямса (р. 1899). Он применяет принципы реализма к проблемам, обсуждающимся в последние десятилетия, и противопоставляет эти принципы современным формам субъективистской философии — прагматизму, операционализму, позитивизму, бихевиоризму, экзистенциализму.

Уильямс называет свой реализм «эмпирическим реализмом», подчеркивая тем самым важность опытного, индуктивного обоснования всех философских положений. Такого рода реализм, как он считает, совпадает с материализ-

---

[1] *I. Conway.* The Meaning of Moderate Realism. «The New Scholasticism», 1962, N 2, p. 143.

[2] *M. Mandelbaum.* Philosophy, Science and Sense Perception. Baltimor, 1964, p. VII.

[3] «Naturalism and Human Spirit». N. Y., 1944; «Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism». N. Y., 1949.

мом — широкой монистической доктриной, включающей онтологию, гносеологию и метод. Монистическая структура мира для Уильямса — это структура, состоящая из элементарных «конечных основ мира», которые выявляются не спекулятивным путем, а при помощи аналитической деятельности, сведения сложного к простому[1].

Уильямс не отрицает принципиального различия между сознанием и материей, тем не менее он полагает, что в результате анализа возможно и то и другое редуцировать к единой, простейшей основе. Сознание принципиально сводимо к простейшим элементам уже потому, что его нельзя мыслить вне отношения к субстанции мира, человеку, функциям нервной системы и т. д.[2]

Понятно, что в такой концепции проблема сознания теряет свое специфическое значение, а проблема универсалий как частный вопрос проблемы природы идеального уже не является существенной и важной. Универсалии, по мнению Уильямса, это только свойства конкретных вещей, не существующие вне этих вещей, а поэтому являющиеся пространственно-временными протяженностями.

Несмотря на эмпиризм и недооценку социальной природы познания, для взглядов Уильямса характерно более последовательное в сравнении с другими формами натурализма проведение материалистической тенденции.

Несмотря на непоследовательность в обосновании реалистических тезисов и упрощенность толкования вопроса об отношении субъекта и объекта, можно считать, что в истории современной буржуазной мысли и неореализм, и критический реализм, и более поздние варианты реализма вошли как *натуралистические направления*. Материалистические элементы, содержащиеся в реалистических теориях, подкрепленные всем ходом развития современной науки, укрепили натуралистическую традицию буржуазной философии, традицию относительно прогрессивную на фоне откровенно идеалистических, обскурантистских и различного рода религиозных учений. Определяя в целом роль и место реалистической тенденции в буржуазной философии XX в., следует учитывать также, что именно натурализм для ряда буржуазных философов явился переходным этапом на позиции, близкие диалектическому материализму.

---

[1] *D. C. Williams*. Principles of Empirical Realism. Springfield, 1966, p. 219.

[2] Ibid., p. 38.

ПРАГМАТИЗМ

Широкой публике прагматизм, пожалуй, более знаком (хотя бы по названию), чем любое другое течение идеалистической философии XX в. Дело в том, что прагматизмом часто именуют своеобразную житейскую философию, снискавшую недобрую славу философии практицизма, делячества и успеха, которая, как считается, получила наибольшее распространение в США и наилучшим образом выражает интересы, настроения и мировоззрение американского обывателя.

Однако прагматизм далеко не просто своеобразный (утилитарный) подход к жизненным проблемам, а сложившееся в рамках идеализма философское течение, обладающее собственной терминологией и проблематикой. Вместе с тем это одно из немногих идеалистических течений, которое сразу нашло доступ к непрофессиональной среде и, пусть в упрощенном и вульгаризированном виде, прочно утвердилось в ней. Несмотря на критику, которой было встречено его появление на свет со стороны представителей как материалистических, так и идеалистических философских учений, прагматизм сумел сохранить свои позиции и в отличие от многих других философских школ отнюдь не стал достоянием истории. Напротив, будучи устойчивым течением идеалистической философской мысли, оказавшим ни с чем не сравнимое воздействие на интеллектуальную жизнь США, прагматизм до сих пор является одним из главных идейных противников марксизма наряду с неопозитивизмом, феноменологией, экзистенциализмом и некоторыми другими новомодными течениями, вроде структурализма, франкфуртской школы и т. п.

На протяжении своей сравнительно долгой истории прагматизм претерпевал весьма существенные изменения,

хотя они и не затрагивали его основополагающих принципов. Способность приспосабливаться к меняющейся социальной и научной атмосфере и выдвигать — в рамках основной концепции — новые идеи, созвучные духовному климату каждой эпохи, составляет непременное условие «выживания» философского учения в обстановке постоянной конкуренции и борьбы идей за влияние на умы. В немалой степени эта способность присуща и прагматизму.

Но, пожалуй, более глубокой причиной продолжающегося интереса к прагматизму и устойчивости его влияния можно считать тот факт, что именно он ввел в буржуазную философию и детально разработал (конечно, с соответствующих идеологических позиций) тему, которая составила одну из отличительных черт философии XX в., — тему человеческой деятельности.

Данная тема в известном отношении была осознана уже в немецкой классической философии, особенно в философии Гегеля.

Сочетание промышленной революции, положившей начало изменению материальных условий существования людей, с социально-политическими революциями, радикальным образом преобразовавшими социальные условия их жизни, закономерно привлекло внимание философии к проблеме человеческой деятельности и породило еретическую догадку, что, вопреки Библии, в начале всего было вовсе не слово, а дело. В таком виде, однако, эта догадка была высказана только Гете, т. е. за пределами профессиональной философии. У Канта она выразилась в крайне абстрактной идее априорного синтеза. У Фихте она получила конкретизацию в понятии «дело — действие» как отличительной способности и функции человеческого «Я». Гегель же заговорил уже о практике, понимая под ней, правда, деятельность, имеющую, в сущности, духовный характер. Фейербах попытался вложить в понятие «практика» материалистический смысл, но не пошел дальше абстрактного понимания практики как родовой деятельности человека.

В научной форме проблема человеческой деятельности была поставлена и всесторонне разработана К. Марксом. В «Тезисах о Фейербахе» впервые понятие практики было рассмотрено как включающее идею предметно-чувственной и критически-революционной деятельности общественного человека. В несколько ином срезе — в качестве проблемы

материального и духовного производства — тема деятельности оставалась средоточием теоретических интересов Маркса и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», и в «Немецкой идеологии», и в подготовительных работах к «Капиталу», и в «Капитале».

Но идеи Маркса о человеческой деятельности долго оставались вне поля зрения буржуазной философии. Тема человеческой деятельности стала входить в буржуазную философию конца XIX и начала XX в. в идеалистической интерпретации. В неокантианстве[1] научное познание из процесса понятийного отражения объективного мира превратилось в процесс логического, категориального конструирования научной картины мира, которая отождествлялась с самим этим миром, созданным самой же наукой, творческой, созидательной силой человеческого мышления по его собственным законам. Повседневная же жизнь, обыденный опыт и предметно-чувственная деятельность людей вовсе не вызывали интереса у неокантианцев и были отнесены ими к иной плоскости, с которой философия и научное познание якобы не должны иметь дела.

Несомненно, что неокантианцы повторили и заострили идею Канта, сочетав ее с идеей Гегеля о мышлении как демиурге действительности. Почему буржуазная философия после долгого перерыва вернулась к ним? Каковы гносеологические причины этого возвращения?

В соответствии с классической философской традицией, рассматривавшей в качестве познания всегда научное познание, моделью познавательно-конструктивной деятельности для неокантианцев стало естествознание, которое в этот период все в большей степени становилось математическим и одновременно все менее наглядным. Оно все более отрывалось от эмпирической действительности, так что научная картина мира утрачивала точки соприкосновения с картиной мира «здравого смысла», обыденного сознания. Эти особенности математического естествознания сыграли роль гносеологических корней неокантианского идеализма и в значительной мере обусловили отрыв теории познания неокантианцев (составляющей, кстати сказать, основное ядро всей их философии) от жизни и практики людей. Деятельность у неокантианцев выступает как автономная дея-

[1] Неокантианство (прежде всего марбургская школа) в данном контексте представляет интерес также потому, что его идеи оказали заметное влияние на инструментализм Дьюи.

тельность мышления, имеющая своей единственной целью познание мира.

Такое понимание деятельности не является, однако, характерным для буржуазной философии рассматриваемого периода. Скорее это дань классической традиции. Более типичным было проникновение в философию понятия о деятельности, не имеющей познавательного характера, хотя и оказывающей воздействие на процесс познания и на понимание его. Немаловажную роль при этом сыграло распространение в конце XIX в. теории Ч. Дарвина, и прежде всего идеи естественного отбора и приспособления к среде[1]. В свете избирательно воспринятой теории Дарвина мышление предстало уже не как уникальная способность познания в смысле отражения объективной действительности, а как один из многочисленных видов жизнедеятельности живого организма, направленной на его сохранение и выживание. С этой точки зрения функцией интеллекта оказалось *непосредственное обслуживание* потребностей организма, взаимодействующего со средой. Характер этого обслуживания менялся в зависимости от того, на каком типе деятельности делал акцент тот или иной философ. Для А. Бергсона, например, функция интеллекта состояла в управлении действиями организма в мире твердых тел — действиями, направленными на создание орудий, с помощью которых человек мог создавать необходимые для его жизни материальные блага. Интеллект служит не для познания, а для действия — таков основной смысл этой новой точки зрения. Бергсон различал два типа познания: заинтересованное и незаинтересованное. Первое связано с действием, оно полезно и интеллектуально по своему характеру, но не способно понять жизнь. Это наука. Второе принципиально не связано с действием, с практикой, с интересом, оно бесполезно и имеет интуитивный характер. Таковы, по Бергсону, искусство и философия.

Значительный шаг в направлении «дарвинизации» процесса познания был сделан Ф. Ницше[2], для которого все

[1] Д. Дьюи выпустил специальную книгу «Влияние Дарвина на философию», в которой подчеркнул роль учения о происхождении видов на становление прагматизма.

[2] Хронологически Бергсон был младшим современником Ницше. Деятельность Ницше закончилась в 80-х годах, когда деятельность Бергсона только началась. Но хронология в данном случае несущественна.

познание является заинтересованным, так как всецело служит воле к власти, составляющей высший принцип всего бытия. «Познание работает как орудие воли к власти» — этим афоризмом Ницше сформулировал свое понимание отношения познания к действию.

Но если познание объявляется орудием какого-то иного начала, если оно подчиняется требованиям действия (в данном случае реализации воли к власти), то его задача сводится к отысканию наиболее эффективных способов этого действия, обеспечивающих его наибольший успех. Если пользоваться традиционной терминологией, то придется сказать, что истинные суждения — это наиболее полезные и эффективные суждения, или что истина равнозначна полезности. Фактически это и говорит Ницше.

Но Ницше, как и Бергсон, предложив свое необычное понимание познания, не освободился все же от влияния традиции. Он полагал, что по идее, так сказать, истина должна быть соответствием действительности. Однако на деле, поскольку познание есть функция, необходимая для выживания и укрепления воли к власти, все те общие понятия или категории, которые составляют логический каркас любого научного или философского объяснения, представляют собой не более как фикции, имеющие лишь служебное значение. Люди пользуются ими, потому что это удобно и полезно для овладения опытом, сознавая при этом, что они и создаваемые с их помощью теории ложны.

Учения Ницше и Бергсона, возникшие почти в одно и то же время в разных странах, свидетельствуют о тенденции, которая постепенно овладевала идеалистической философией того времени, тенденции к *радикальному пересмотру природы познания и истины:* интеллектуальная деятельность стала рассматриваться как направленная не на понятийное воспроизведение объективной действительности, а на удовлетворение потребности в успешном действии, в проектировании наиболее эффективных реакций на внешние воздействия и т. п. Характерного персонажа «классических» теорий познания — гносеологического субъекта с его стремлением к чистому знанию и к абсолютной истине сменил *заинтересованный субъект,* безразличный к истине как таковой, для которого познавательная деятельность со всем ее понятийным аппаратом и с истиной как ее абсолютной целью выступала лишь в качестве средства решения непознавательных задач. То, что в уче-

ниях Ницше и Бергсона проявилось в виде тенденции, получило свое полное развитие и завершение в *прагматизме*.

Рассмотренная тенденция не возникла случайно, по прихоти антиинтеллектуалистски настроенных философов. Прогресс науки и техники к концу XIX в. значительно изменил внешний облик буржуазной цивилизации; он не только сказался на развитии промышленности, транспорта и градостроительства, но и вызвал изменения политического, демографического, культурного характера, перемены в уровне и стиле жизни. И все эти перемены, вызванные благодаря деятельности человека, произошли не в течение веков и тысячелетий, а на протяжении жизни двух-трех поколений. Философия не могла пройти мимо этого поразительного явления, не могла не задуматься вновь над ролью деятельности не только как важнейшего фактора человеческого существования в мире, но и как фактора, имеющего значение и для самого этого мира. Понятие цели, отвергнутое философией нового времени в пользу механической причинности, снова стало возвращаться в нее как понятие *целеполагающей деятельности человека*.

В то же время и развитие науки и анализ ее места в общественной жизни делали все более очевидным, что познание это не изолированная и довлеющая себе функция абстрактного гносеологического субъекта, а одна из сторон многогранной деятельности общественного человека, что на его ходе и результатах сказываются политические, классовые, экономические, культурные и другие социальные воздействия.

Поскольку философское осмысление этой проблемы происходило в обстановке идеологической борьбы, особенно обострившейся после выхода в свет «Капитала» К. Маркса, образования I Интернационала и Парижской Коммуны, нет ничего удивительного, что новая проблематика в буржуазной философии получила идеалистическую интерпретацию и была использована против материализма.

Новая тема — действие (практика) и познание — особенно активно разрабатывалась в США, где она и послужила фундаментом для особого философского направления — прагматизма.

Рождение прагматизма было не только появлением своеобразной и типично американской философской школы, но и возникновением особого типа философского

мышления, наложившего заметный отпечаток на большинство тех философских учений, которые возникали в США позже или ассимилировались после того, как были импортированы за океан из Европы [1].

Не ставя своей задачей специальное рассмотрение вопроса о социально-классовых корнях американского прагматизма, детально исследованных в марксистской литературе [2], заметим лишь, что если где-либо тема действия и успеха могла завладеть мышлением философа, то это должно было произойти именно в Америке — стране, где предприимчивость, действие и успех ценились превыше всех иных добродетелей, а абстрактные спекуляции вызывали ничтожный интерес. Конечно, путь от низин обыденного сознания, от типичных взглядов, настроений, установок, приобретших характер предрассудка, до вершин философских абстракций не является непосредственным. И тем не менее связь прагматизма с американским образом жизни не вызывает сомнения.

Пристрастные критики нередко говорят о прагматизме как философии узколобого практицизма и усматривают его наиболее характерную и наиболее одиозную черту в отождествлении истины с полезностью. У основоположников прагматизма можно найти прямые высказывания, подтверждающие подобное мнение. И хотя против такого определения прагматизма в самом деле трудно что-либо возразить, нам представляется правомерным выделить в качестве отличительной черты этого направления не столько непосредственное приравнивание истины и полезности, сколько *введение в теорию познания вместо субъекта гносеологического субъекта заинтересованного.*

Гносеологические учения обычно предполагали существование ощущающего и мыслящего субъекта познания, в сознании которого тем или иным путем возникало знание. Этот путь и подлежал исследованию. Иногда речь шла об эмпирическом субъекте, т. е. о конкретном человеке, обладающем органами чувств и способностью мыслить, иногда — об абстрактном или гносеологическом

---

[1] По мнению известного американского философа Дж. Сантаяны, какие бы названия ни присваивали себе американские философы, все они все равно, по сути дела, остаются прагматистами.

[2] См., например, «Современный субъективный идеализм». М., 1957; *Г. Уэллс.* Прагматизм — философия империализма. М., 1955; *А. С. Богомолов.* Буржуазная философия США XX века. М., 1974.

субъекте (независимо от того, называли его так или нет), который обладал лишь познавательными способностями и был движим лишь одной «страстью» — стремлением к знанию. От всего остального теория познания отвлекалась. Это была определенная модель познавательного процесса, неполнота которой стала заметной лишь после того, как она исправно работала более двух тысяч лет. Прагматисты построили совершенно иную модель, они внесли в гносеологию идею о субъекте, деятельность которого стимулируется прежде всего *потребностью в целенаправленном действии*. Для такого «заинтересованного субъекта» познание и истина перестали быть абсолютной целью, они превратились в *средства* для осуществления психологических, моральных, социологических и иных целей, которые, несмотря на все их возможное различие, тем или иным способом были связаны с действием.

Основоположники прагматизма, особенно американцы Уильям Джемс и Джон Дьюи, англичанин Ф. К. С. Шиллер, представили пространные обоснования подобной, по выражению Дьюи, «реконструкции в философии». Прагматисты упрекали всю предшествующую философию в созерцательности, в отрыве от жизни, в абстрактности и нежелании считаться с действительными потребностями людей. Дьюи даже пытался дать социологическое объяснение этому коренному недостатку философии, выводя его происхождение из разделения труда в древнегреческом рабовладельческом обществе, где умственный труд отделился от труда физического и стал занятием привилегированной рабовладельческой верхушки. Так возникло противопоставление умственного труда физическому, идеального — материальному, теории — практике, которое и прошло через всю историю философии. Только прагматизму, согласно Дьюи, удалось покончить с этими дуализмами, признав, что теоретическая, познавательная деятельность может иметь значение лишь в том случае, если она связана с практикой и обслуживает ее. Джемс и Шиллер в свою очередь обрушивались на традиционное понятие познания, отождествляя его с равнодушным созерцанием чуждой и недоступной человеку действительности. Они утверждали, что в реальной жизни познанием занят не абстрактный субъект, а живой человек со всеми его страстями, потребностями и интересами. Ему вовсе не безразлично, каким окажется познаваемый им мир, и он отказывается признать его раз

навсегда данным и независимым от него. Активно вторгаясь в мир, он делает из пластичного материала опыта такую реальность, которая ему нужна и которую он может сделать. Мир таков, каким мы его сделали, каким согласились его принять.

Отрыв теории от практики испокон веков был присущ буржуазной философии (в определенном смысле, как это ни парадоксально, и прагматизму), а их единство есть неотъемлемый принцип марксизма. Говоря о единстве теории и практики, марксизм считает, что действие должно опираться на знание, которое, в свою очередь, проверяется действием. Для прагматизма же действие должно опираться на принцип максимальной эффективности, и задача познавательной, точнее, интеллектуальной деятельности состоит в том, чтобы эту эффективность обеспечить.

Может показаться, что речь здесь идет об одном и том же, разница лишь в форме выражения. На самом деле разница состоит в *философской интерпретации отношения познания к действию*. Чтобы убедиться в этом, обратимся к идее «заинтересованного субъекта».

Не подлежит сомнению, что изначальный инстинкт любознательности в процессе развития превратился у человека в стремление к познанию в связи с практической деятельностью. Практика — основа познания. Представляется также очевидным, что, чем полнее знание человеком окружающего мира, объективной действительности и ее законов, тем успешнее могут быть его действия. Это убеждение было выражено в старинном изречении «знание — сила». Из него следовало, что человек должен — ради своего собственного блага, а не только из чистой любознательности — стремиться к истинному знанию. Такое стремление постулировалось самим понятием гносеологического субъекта или тем или иным его эквивалентом.

Но Ницше и прагматисты обратили внимание на такой любопытный факт: для того, чтобы успешно действовать, оказывается, не всегда нужно обладать *истинным* знанием. В ряде практических случаев, чтобы преуспеть, надо не столько знать, сколько уметь [1]. Что же касается теоретического знания, то оно с диалектической точки зрения представляет собой лишь приближение к действительности, оно

---

[1] В английском языке есть специальные выражения, фиксирующие это различие: «to know» и «to know how».

всегда относительно, значит, в любой теории есть и момент заблуждения.

Самым впечатляющим примером здесь может служить геоцентрическая система. Она представляла собой величайшее заблуждение, но на протяжении тысячелетий верно служила людям. Представление об абсолютной истинности геометрии Евклида, а затем и механики Ньютона было заблуждением, сыгравшим, однако, весьма прогрессивную роль в создании науки нового времени. Понятия о теплороде, флогистоне и эфире до поры до времени «работали» весьма успешно.

Если же обратиться к общественным теориям и идеям, то вся история человечества показывает, что истинное знание здесь вовсе не являлось непременным условием успеха или успешного действия. Можно сослаться, к примеру, на религиозные идеи и верования, успешно выполнявшие различные социальные функции у разных народов, несмотря на свою бесспорную ложность. И политические идеи во всех странах и во все эпохи, как известно, служили той или иной социальной группе, хотя все они до Маркса строились на идеалистической, ненаучной, т. е. на ложной, основе.

Однако из того, что *могут* быть успешными действия, основанные на ошибочных идеях, вовсе не следует, что истинное знание безразлично для действия и *вся* наука, *все* знания о природе являются ложными. При всей относительности, даже до известной степени условности формы знания, содержание знания, проверенного и подтвержденного практикой в общечеловеческих масштабах, не может не быть в основе своей *объективным*.

С познанием общественных явлений дело обстоит, конечно, сложнее, так как в неизмеримо большей степени, чем знание о природе, оно испытывает влияние классового, группового, партийного интереса. Поэтому сколько-нибудь серьезное движение в общественном познании происходило во времена, когда те или иные классы или группы оказывались (по тем или иным причинам) заинтересованными в познании некоторых сторон общественной жизни. Тогда создавалась обстановка не только для появления отдельных правильных наблюдений, но и для создания теорий, включавших элементы объективного знания. В полной мере заинтересованным в научном познании законов общественной жизни оказался только рабочий класс, и только

его вождям и теоретикам Марксу и Энгельсу, основателям материалистического понимания истории, удалось заложить фундамент подлинной науки об обществе.

Что же касается прагматизма, то это философское учение складывалось и формировалось как *антагонист материализма,* в котором все прагматисты усматривали своего основного идейного противника. Положив в основу философии идею о «заинтересованном субъекте» и о познании как интеллектуальном обслуживании или обеспечении действия, прагматисты заботились не только о том, чтобы дать теоретическую разработку указанных идей, но и о том, чтобы осуществить определенную идеологическую установку — внести свой вклад в борьбу против материализма. Они попытались создать еще одну идеалистическую альтернативу материалистической теории отражения, марксистскому пониманию практики и научному материализму вообще. Конкретный прием, примененный в данном случае прагматистами, в самом общем виде состоял в весьма одностороннем развитии указанных выше идей и в чрезмерной абсолютизации тех выводов, которые из них можно было сделать. В этом, собственно, как указывал В. И. Ленин, и состоят гносеологические корни идеализма. Пользуясь этим приемом, стремясь вывести все логические следствия из принятых ими посылок, Пирс, Джемс и Дьюи получили новый, необычный вариант идеалистической философии — прагматизм.

* *
*

Родоначальником прагматизма, автором его основной доктрины выступил Ч. С. Пирс (1839—1914) — личность весьма разносторонняя: естествоиспытатель (химик, астроном, геодезист), философ и логик, математик, создатель учения о знаках (семиотики). Его политические взгляды были консервативными, а сохранение и укрепление религии оставалось его постоянной заботой. Убежденный противник материализма, Пирс заявил однажды, что он ни разу в жизни не сделал ни одного материалистического утверждения. Это, конечно, преувеличение, поскольку как ученый он не мог не тяготеть к материализму. Источником философского вдохновения Пирса был прежде всего Кант, а затем средневековая схоластика, главным образом учение Дунса Скота. Большое влияние на него оказали и идеи

Беркли. Несмотря на то, что наследие Пирса представляет собой беспорядочное собрание рукописей, часто незавершенных и полных противоречий, где отдельные блестящие догадки перемежаются множеством более чем сомнительных рассуждений, многими историками он признается самым выдающимся философом Америки.

Философские взгляды Пирса отнюдь не сводятся к прагматизму, охватывая более широкий спектр идей. Они включают и спекулятивную, несколько фантастическую, метафизику, и такие идеи, которые сейчас обычно входят в содержание «философии науки». Работы Пирса по логике и методологии науки до настоящего времени привлекают внимание специалистов. Некоторые исследователи, на наш взгляд, неправомерно относят их к прагматизму, по-видимому учитывая склонность Пирса при анализе научных понятий и теорий обращать внимание на их возможные экспериментальные результаты, на их способность давать предвидение возможных последствий, на необходимость использовать эти последствия для проверки ценности и работоспособности теории. Но в этом нет ничего специфически прагматистского. Прагматизм — это четко ограниченная, чисто философская доктрина, к которой работы Пирса по логике вообще и логике науки в частности имеют лишь внешнее отношение.

В общих чертах прагматистская доктрина была намечена Пирсом в начале 70-х годов XIX в. и доложена небольшому кружку молодых преподавателей, собиравшихся в Кэмбридже (Массачусетс) для обсуждения научно-философских проблем (в этот кружок входил и У. Джемс). В 1878—1879 гг. Пирс изложил ее в двух статьях: «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», которые, однако, остались незамеченными; Пирс на некоторое время отошел от своей доктрины. Но когда на рубеже XIX—XX вв. благодаря усилиям Джемса прагматизм стал входить в моду, Пирс вновь вернулся к своему покинутому детищу. В статье «Что такое прагматизм» (1904) он попытался заново изложить его принципы. В этих трех статьях содержатся теория сомнения — веры и теория значения, образующие ядро прагматизма Пирса.

Этимологически термин «прагматизм» является производным от слова «дело», «действие», на что обычно и указывается в словарях. Сам Пирс объясняет, что предложенный им термин ведет свое происхождение от «прагматиче-

ской веры» И. Канта. В «Критике чистого разума» Кант замечает, что, когда человеку необходимо действовать, а ситуация ему неясна и у него нет знания всех обстоятельств дела, ему приходится делать некоторое предположение и верить в то, что основанное на нем действие приведет к цели. Веру, необходимую для действия, которое нельзя обосновать знанием, Кант и называет «прагматической верой». Действие, основанное не на знании, а на вере,— вот та идея, которую выбрал Пирс в качестве основы новой философской доктрины. Она-то и составила суть прагматизма.

Анализируя в первой статье *функцию и назначение мышления,* Пирс различает два основных состояния сознания: состояние сомнения и состояние веры (belief) [1]. Сомнение понимается им как состояние нерешительности, неопределенности, колебания между различными альтернативами. Пирс вводит и эмоциональную характеристику сомнения как состояния беспокойного, тревожного, вызывающего раздражение. Состояние веры Пирс не определяет, предполагая его интуитивно известным. В эмоциональном плане оно характеризуется как спокойное и приятное. Еще до Пирса английский психолог А. Бэн предложил считать признаком или критерием веры (идеи, в которую мы верим), в отличие от любой другой идеи, наличной в нашем сознании, готовность действовать на ее основе. Пирс воспринял это решение проблемы с той поправкой, что он *отождествил* веру с готовностью действовать. Согласно Пирсу, содержание веры (верования), в какой бы форме оно ни выражалось, исчерпывается действием, которое готов совершить верящий субъект. Мышление, таким образом, рассматривается Пирсом с самого начала как имеющее лишь вспомогательную функцию по отношению к действию. Если, например, два человека придерживаются внешне различных убеждений или верований, но готовы действовать на основе их одинаковым образом, то, согласно Пирсу, никакой разницы между их убеждениями нет.

Итак, вера — это готовность действовать особым образом. Поскольку такая вера устойчива и поскольку дейст-

---

[1] Английское слово «belief» не имеет религиозного привкуса и употребляется шире, чем русское слово «вера». Оно означает также и «мнение», и «убеждение», хотя для каждого из этих слов есть особые английские эквиваленты. Иногда его лучше переводить как «верование».

вие совершается регулярно, можно сказать, что вера есть *осознанная привычка* действовать определенным образом. Действия животных управляются инстинктами, действия людей — привычками, которые в сознании выступают как верования. Человек, следовательно,— это «пучок привычек».

С точки зрения Пирса, человек (имеется в виду, конечно, все тот же «заинтересованный субъект») стремится во что бы то ни стало избавиться от неприятного состояния сомнения и достигнуть приятного и спокойного состояния веры. Переход от первого ко второму он называет исследованием, которое осуществляется мышлением и даже отождествляется с ним. Пирс приходит, таким образом, к выводу, который имеет фундаментальное значение для всей прагматистской доктрины: *единственная функция* мысли состоит в том, чтобы достигнуть устойчивого верования. Как только это будет сделано, деятельность мышления прекращается, ибо никакого другого назначения у него нет. Мышление тем самым направлено исключительно на удовлетворение *непознавательного* интереса, а именно стремления к покою. При этом, по мнению Пирса, человек получает полное удовлетворение от достижения устойчивого верования независимо от того, будет ли это верование истинным или ложным. К тому же, утверждает Пирс, если у человека сложилось устойчивое верование, то он обязательно считает его истинным.

Вот к каким удивительным превращениям привело включение в анализ познания «заинтересованного субъекта». Целью гносеологического субъекта традиционных теорий познания было знание, и мышление рассматривалось ими как путь к истине. «Заинтересованный субъект» прагматизма стремится лишь к эмоциональному покою, к психологическому удовлетворению от преодоления сомнения. Знание, как таковое, его не привлекает, ему нужна лишь устойчивая вера, приносящая покой. Именно такая вера в качестве привычки или готовности действовать обеспечивает его целесообразную деятельность. Очевидно, что уже в этой исходной фундаментальной доктрине основателя прагматизма содержится фактически отказ от познания, а следовательно, и от истины.

Но полностью исключить познание из духовной жизни человека — затея совершенно невозможная. Поэтому прагматизм выступает лишь против материалистического по-

нимания познания и истины, предлагая иную их интерпретацию. Объектом нападок всех прагматистов является понимание познания как отражения независимой реальности, а истины — как соответствия (идеи, теории, предложения и т. д.) действительности. Отсюда попытки так интерпретировать процесс познания, чтобы понятия отражения и соответствия реальности в его описании не фигурировали.

Тот специфический способ, которым эта задача решается прагматизмом, состоит в сближении познавательной и оценивающей деятельности, которое нередко переходит в их отождествление. Зачатки этого мы находим уже у Пирса. В самом деле, если человек заинтересован не в познании, а в достижении устойчивого верования и обретении душевного покоя, то результаты мышления следует оценивать не как истинные или ложные, а как хорошие или плохие, как удовлетворительные или неудовлетворительные — в зависимости от того, насколько они приближают его к цели. Возникает вопрос, как наилучшим образом можно удовлетворить главный интеллектуальный интерес человека — достигнуть устойчивого верования. Пирс рассматривает несколько возможных, по его мнению, методов (упорства, авторитета, априорный метод и метод науки), но при этом он подчеркивает, что выбор способа закрепления верования в принципе совершенно безразличен. Лучше, однако, чтобы такой способ был не индивидуальным, а социальным, обеспечивающим единообразие верований. Тогда он принесет наибольший эффект. Предпочтение на этом основании Пирс отдает методу науки, который, согласно его определению, состоит в предположении о существовании независимой реальности, которая определяет наши верования и с которой они должны согласоваться.

Все эти рассуждения примечательны тем, что, развив весьма нетрадиционную и, по сути дела, агностическую концепцию интеллектуальной деятельности, исключающую возможность научного знания, Пирс затем искусственным путем постарался восстановить основную предпосылку науки: признание независимой реальности подлежащего познанию мира. Объясняется это, по-видимому, тем, что Пирс был не только философом-идеалистом, противником материализма, но и ученым, который безуспешно пытался примирить науку с религией и идеализмом. По этой же причине Пирс не мог удовлетвориться данной им самим характеристикой истины как действия, которое

ведет нас к цели, а не в сторону от нее. Он не мог согласиться и с субъективистским толкованием этого понятия другими прагматистами.

Понимая, что наука не может не стремиться к объективной истине, он, однако, не хотел признать истину соответствием объективной действительности. Пирс настаивал на том, что понятие истины должно быть определено в терминах сомнения — веры, в противном случае оно якобы не имеет смысла. Истина для него была тождественна верованию, но само-то верование должно было быть не личным, а коллективным, общим, ибо личным истинам в науке места нет. В конце концов он определил истину как «общее принудительное верование», как такое верование, к которому обязательно пришли бы все компетентные исследователи, если бы процесс исследования продолжался вечно. Такое понимание истины уводило Пирса от прагматизма и не было воспринято никем из его последователей.

Теория сомнения — веры не пользуется признанием у современных сторонников прагматизма, хотя именно в ней содержится в зародыше и учение Джемса о воле к вере, и учение Дьюи о проблематической ситуации. Что же касается теории *значения*, то она по преимуществу признается прагматистской теорией, хотя далеко не все понимают и толкуют ее одинаково.

Пирс был одним из первых философов, который поставил проблему значения, бесспорно являющуюся одной из наиболее сложных проблем философии, логики, семиотики, лингвистики. Но в рамках прагматизма Пирс решил ее предельно просто: он заимствовал основную идею Беркли, придал этой идее более динамический характер, дополнив ее идеей эффективного действия, и выразил ее в более современных терминах.

Изречение Беркли гласило: «Быть — значит восприниматься» (или «Быть — значит быть в восприятии»). Пирс освобождает это изречение от метафизического привкуса, связанного со словом «быть». Он говорит не о бытии, а о *значении* или *содержании понятия,* придавая тем самым всей постановке вопроса позитивистский характер.

Специфика прагматизма и его отличие от других философских школ состоит в том, что значение понятий о различных объектах усматривается в тех *практических последствиях,* которых можно от них ожидать. Знаменитый

«принцип Пирса» гласит: «Рассмотрите, каковы те практические последствия, которые, как мы полагаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих последствиях и есть полное понятие объекта».

Пирс разъясняет, что́ именно он понимает под практическими последствиями. Это, во-первых, чувственные последствия, или ощущения, и, во-вторых, те привычные действия, которые данное понятие вызывает. Пирс поясняет эту мысль на примере понятия «твердый». Применение этого понятия к какой-либо вещи предполагает, что никакие попытки поцарапать ее не увенчаются успехом. Отсюда следует, что понятие (в данном случае «твердый») означает не свойство, присущее вещи в силу ее особой физической структуры, а определенный *чувственный результат,* который получается при совершении некоторого действия. Так, алмаз может быть определен как твердый или назван твердым, поскольку оказалось, что никакой другой минерал не в состоянии поцарапать его. Очевидно, что Пирс смешивает тот способ, которым мы узнаем об исследуемом свойстве вещи, с самим этим свойством: говоря о каком-либо веществе, объекте, явлении, он имеет в виду исключительно те чувственные последствия, которые можно получить от данного объекта. Именно в утверждении, что понятием о чувственных последствиях, связанных с некоторыми действиями, полностью исчерпывается содержание понятия об объекте, и заключается смысл сформулированного Пирсом прагматистского принципа. Если понимать этот принцип буквально, то он приводит к столь явным противоречиям и нелепостям, что может показаться удивительным, как этого не заметил столь логический ум, каким обладал Пирс. Надо признать, что Пирс постоянно пытался внести уточнения в свою доктрину. Но поскольку суть ее оставалась неизменной, все его поправки, о которых так любят упоминать современные буржуазные комментаторы его работ, имели лишь словесное значение.

Субъективно-идеалистический характер прагматистской доктрины Пирса не вызывает сомнения. По убеждению Пирса, человек настолько поглощен миром собственного опыта и действия, что его интересы полностью замыкаются в этой сфере. «Человек настолько полно заключен в пределах своего возможного опыта, его ум настолько сведен к тому, чтобы быть инструментом его нужд, что он

не может ни в малейшей степени иметь в виду что-либо выходящее за эти пределы» [1].

Впоследствии сам Пирс писал, что его пресловутый принцип есть не что иное, как «своего рода логическое евангелие, представляющее несформулированный метод, которому следовал Беркли» [2]. В рамках своей прагматистской доктрины Пирс исходил из того, что человек может обходиться без знания, что ему достаточно веры, чтобы управиться со всеми теми действиями, которые ему приходится совершать. Он недооценил силу стремления человека к знанию, его непреодолимую потребность в истине. Это было заблуждением ученого, у которого идеологические предрассудки взяли верх над научными интересами.

Основополагающие идеи прагматизма Пирса попытались развить Джемс и особенно Дьюи.

У. Джемс (1842—1910) начал свою научную деятельность как физиолог, затем преподавал психологию в Гарварде, получил международную известность после выхода двухтомного капитального труда «Принципы психологии» (1890). Не только научные, но и религиозные интересы всегда играли огромную роль в его жизни и литературном творчестве. Нескрываемая враждебность к материализму как к «мрачному, похожему на кошмар мировоззрению» проходит через все его произведения.

Прагматистские идеи Пирса были восприняты Джемсом с одобрением. В конце 90-х годов он стал активно их пропагандировать письменно и устно. Джемс черпал философское вдохновение не только у Пирса, но и в британском идеалистическом эмпиризме от Беркли до Милля. Свои философские взгляды Джемс назвал «радикальным эмпиризмом», прагматизм же рассматривал преимущественно как *метод* решения философских трудностей и как *теорию истины.* Фактически его «радикальный эмпиризм» образует общефилософскую предпосылку прагматистской доктрины. Но Джемс пришел в философию из психологии. Поэтому духовная жизнь личности была альфой и омегой его философствования. Все проблемы философии он пытался решать с точки зрения отдельной личности, ее интересов и потребностей. В философских проблемах, каковы бы они ни были, Джемса привлекало не их объективное

---

[1] *Ch. S. Peirce.* Collected Papers, v. 5, § 536.

[2] Ibid., v. 6, § 482.

содержание, но лишь то, что как-то касалось субъекта. По-настоящему его интересовало только то, что происходило в *сознании субъекта*. По мере того, как Джемс переходил от физиологии к психологии и философии, его научные интересы все более суживались и все, что непосредственно не касалось сознания и духовной жизни личности, оставляло его равнодушным.

Такой односторонний подход, когда философский интерес направлен лишь на сознание человека, взятого в отрыве от окружающей его природной и социальной среды, частью которой он является, неизбежно ведет к идеалистической трансформации любого учения о человеке. В свое время Сократ, как известно, считал изучение природы делом ненужным и чуть ли не греховным. Хотя Джемс и допускает, что изучение природы в практическом отношении может оказаться весьма нужным и полезным, он полагает, что к пониманию философских проблем оно не имеет отношения. «...Разве для большинства из нас составляет какую-либо разницу, есть ли у нас теория лучей Рентгена или нет?..» [1]

Центральным понятием философии «радикального эмпиризма» является «опыт», подобно тому как у Спинозы таким понятием была «субстанция». Опыт, по Джемсу, охватывает все то, с чем мы имеем дело. Кроме опыта, нет ничего. Но в опыте Джемс видит только его субъективно-человеческое содержание (чтó человек чувствует, чтó он переживает). Объективная сторона опыта его не интересует. В свое время Локк разделил опыт на два вида: внешний, в котором человек получает впечатления от материальных вещей, испытывая их непосредственное воздействие, и внутренний, в котором человек размышляет (рефлектирует) над уже полученными впечатлениями или как-то их переживает. В одном случае внешние вещи или объекты обязательно присутствуют, в другом — нет. Но *опыт как совокупность переживаний* есть и в том и в другом случае. Именно эти переживания и имеет в виду Джемс, только они имеют для него значение. Для материалиста опыт предполагает взаимоотношение человека с внешним миром, существующим независимо от опыта, от сознания человека. Для Джемса объективная реальность полностью растворяется в понятии опыта. Сам же опыт в

---

[1] *У. Джемс.* Зависимость веры от воли. Спб., 1904, стр. 23.

своей основе оказывается не чем иным, как потоком сознания, потоком переживаний. Он включает не только ощущения, но и любые чувствования, эмоциональные состояния, волевые импульсы, настроения и т. п.

На основе таких представлений Джемс пытается создать картину мира и дать свою интерпретацию традиционным философским проблемам, в том числе проблемам реальности, познания, истины и, конечно, веры.

Сохраняя верность традициям британского эмпиризма, Джемс выделяет в опыте прежде всего ощущения, которые и образуют основу или материал окружающей человека действительности. «Ощущения принудительно навязываются нам, приходя неизвестно откуда» [1]. Они образуют то «вещество», из которого состоит значительная часть мира или реальности. Кроме ощущений реальность включает, по Джемсу, еще две равноправные части: отношения, которые не привносятся в опыт извне, а существуют так же, как существуют ощущения [2], и совокупность тех истин, которые мы высказываем о первых двух частях.

Состав реальности оказывается, таким образом, довольно разношерстным. Но Джемса это не смущает, потому что все ее элементы не более как части одного и того же опыта, или потока сознания.

Объявляя основой опыта ощущения, Джемс непосредственно примыкает к сенсуализму Беркли, Юма и Маха. Не случайно В. И. Ленин писал, что с точки зрения материализма разница между прагматизмом и махизмом имеет десятистепенное значение: и та и другая философии — разновидности субъективного идеализма.

Но взгляды Джемса несколько отличаются от махистских. Для него вещи как нечто определенное не даны в опыте, выступающем как нерасчлененный поток, или хаос, ощущений, а берутся, выделяются или «вырезаются» из него самим субъектом, усилием его воли.

Волевое начало, таким образом,— а оно всегда связано с действием — играет решающую роль в опыте. Так философия Джемса оказывается пронизанной *волюнтаризмом*. «Волевому элементу нашей природы принадлежит преобладание как над познавательным, так и над чувствен-

---

[1] *Джемс*. Прагматизм. Спб., 1910, стр. 149.

[2] Джемс имеет в виду область теории, сферу научных понятий, которые фиксируют отношения между ощущениями. Влияние Маха и махизма сказывается здесь совершенно определенно.

ным; или, выражаясь проще, восприятие и мышление существуют лишь ради наших волевых актов»[1]. Именно волевому усилию вещи обязаны своим существованием. «Что мы называем *вещью?* По-видимому, это дело нашего полного произвола, ибо мы, в зависимости от своих потребностей, выделяем что́ угодно, подобно тому как мы выделяем созвездия»[2]. Но этот произвол не имеет абсолютного характера; он подчинен *цели,* так как человек — целесообразно действующее, целеполагающее существо. Отличительный признак сознания еще в «Принципах психологии» Джемс усматривал именно в способности ставить цели и выбирать средства для их достижения. В этом и состоит функция мышления.

Таким образом, хотя материал опыта в качестве потока ощущений нам дан, всю конкретную, определенную реальность мы создаем сами. Каким же образом, согласно Джемсу, осуществляется это «делание реальности»? В чем принципиальное различие между марксистским пониманием практики как материальной деятельности, преобразующей объективный мир, и прагматистским учением о «деланье реальности»?

Согласно учению К. Маркса, человек в процессе труда противостоит веществу природы как некоторая сила природы. Для Джемса же человек — это не часть и не сила природы, а нечто от нее в принципе отличное, это личность, обладающая самосознанием, волей и т. п. Если встать на точку зрения Джемса, то процесс труда следует рассматривать как активность человека, направленную на достижение каких-то ощущений, переживаний и др. Конечно, и К. Маркс рассматривает труд как целесообразную деятельность (вспомним замечание Маркса: самый плохой архитектор отличается от самой хорошей пчелы тем, что пчела строит соты инстинктивно, а архитектор строит здание в соответствии с тем планом, который он создал в своем уме). Но Маркс тем не менее характеризует процесс труда как явление *объективное,* как взаимодействие двух материальных объектов или сил. Джемс же в деятельности человека видит лишь *субъективный процесс достижения цели.*

Прагматисты, как мы уже говорили, обвинили другие философские учения в созерцательности, бездеятельности,

---

[1] *У. Джемс.* Зависимость веры от воли, стр. 134.
[2] *Джемс.* Прагматизм, стр. 155.

в склонности безропотно принимать действительность в качестве некоего неизменного абсолюта. Они призывали обратиться к жизненно важным для людей вопросам, способствовать решению человеческих проблем, помогать людям улучшать и перестраивать свою жизнь. Но при этом оказывается, что прагматисты имеют в виду вовсе не практическую, предметно-чувственную, материальную деятельность человека, которая единственно только и способна произвести реальные преобразования в мире. Прагматизм, как и всякий идеализм, не знает действительной, практической деятельности как таковой. Она остается вне понятийного кругозора прагматистов. Говоря о деятельности, прагматисты фактически имеют в виду деятельность духовную, теоретическую да, пожалуй, еще и языковую. Поэтому, хотя процесс познания как таковой остается вне их философских интересов, они все равно вынуждены оперировать познавательными категориями, правда вкладывая в них не столько познавательный, сколько оценочный смысл. Не будет поэтому преувеличением сказать, что та деятельность, о которой говорят прагматисты, на самом деле не преобразует и не создает реальность; она изменяет лишь человеческое восприятие этой реальности, отношение к ней. Примерно так понимает «делание реальности» и Джемс: это произвольный отбор, комбинирование и классифицирование ощущений, закрепление результатов данных операций в некоторых высказываниях, имеющих значение истин. «Возьмем, например, наши ощущения. *Тот факт*, что они существуют, лежит, разумеется, вне нашего контроля. Но от наших личных интересов зависит, на *какие* из них мы обращаем внимание, *какие* мы замечаем и на *каких* мы настаиваем в наших заключениях. И в зависимости от того, на чтó мы напираем, получаются совсем различные формулировки истины. Мы различно читаем одни и те же факты. «Ватерлоо»... означает для англичанина «победу», для француза же оно означает «поражение»... Итак, наши высказывания относительно действительности зависят от той перспективы, в которую мы ее ставим. *Наличность* (the that) действительности принадлежит ей; но *содержание* ее (the what) зависит от *выбора* (the which), а выбор зависит от *нас*... Действительность нема, она ничего не говорит о себе. Мы говорим за нее» [1]. Говорить же за нее и о ней мы

---

[1] *Джемс.* Прагматизм, стр. 150.

можем, согласно Джемсу, все, что нам угодно, потому что Вселенная представляет собой абсолютно пластичный материал и «охотно переносит человеческое насилие». «...Мы по своему произволу делим поток чувственного опыта на вещи. Мы создаем субъекты как наших истинных, так и ложных суждений. Но мы создаем также и предикаты» [1]. В свете этих рассуждений становится ясным, какая из трех выделяемых Джемсом частей реальности играет главную роль: хотя без ощущений не может быть никакой реальности, ее конкретность и определенность исходит не от них, а от *суждений* или *высказываний* о них, т. е. от *истин*.

Человек, согласно Джемсу, воспринимает мир через систему истин, которые он высказывает относительно этого мира [2]. А истины создаются им самим. Таким образом получается, что «делание истины» совпадает с «деланием реальности».

Несмотря на отличие прагматизма от неокантианства, в этом важнейшем пункте их позиции в принципе совпадают.

Итак, истина, с точки зрения прагматистов, есть высказывание. Но не всякое высказывание есть истина, следовательно, должен быть и критерий для различения истины и лжи.

Джемс выступает против теории истины как соответствия, или, как он предпочитает выражаться, теории «копирования». Употребляя обычно слова «истина» и «ложь» в их общепринятом смысле, при определении понятия «истина» Джемс лишает его гносеологического значения и превращает в категорию оценки. Истина, по Джемсу, «разновидность благого», одна из «рабочих ценностей в опыте». Суть его многочисленных высказываний об истине и в то же время суть прагматистского понимания истины вообще состоит в том, что истина есть идея, которая наилучшим образом «работает», ведет к успеху, приносит пользу и удовлетворение. Истина — это «просто выгодное в образе нашего мышления» [3]. Если идея успешно ведет нас через дебри опыта, то «мы можем сказать, что она истинна, ибо

---

[1] *Джемс*. Прагматизм, стр. 155.

[2] Здесь напрашивается прямая аналогия с неопозитивизмом, особенно в его лингвистическом варианте (см. раздел «От позитивизма к неопозитивизму»).

[3] *W. James*. Pragmatism. N. Y., 1963, p. 98.

полезна, или что она полезна, ибо она истинна. Оба эти выражения имеют одно и то же значение». Поскольку Джемс строго придерживается предписания Пирса о том, что истина должна быть определена в терминах сомнения — веры, для него истина также есть верование, но такое, которое себя оправдывает. Или иначе: истина — это то, во что человеку следует верить. А так как истина у Джемса как бы замещает реальность, представляет ее, становится на ее место, сама реальность тоже оказывается объектом веры. «Реальность», «истина» и «верование» становятся в известном смысле взаимозаменяемыми понятиями.

Несмотря на теоретическую и практическую несостоятельность отождествления истины с полезностью, именно оно составляет суть прагматистской концепции истины. Именно в таком виде она была сформулирована и защищалась Джемсом, Шиллером и Дьюи. Данная концепция необходимо вытекает из непознавательной интерпретации прагматистами природы мышления, из превращения интеллекта в функцию, обслуживающую действие и непознавательные интересы субъекта.

Современные последователи прагматизма вынуждены признать, что формулировки и определения истины, данные Джемсом, были весьма неудачными. Поэтому они либо склоняются к пирсовой концепции истины, либо пытаются свести концы с концами за счет тех поправок и оговорок, которые были внесены в теорию истины Дьюи.

Наряду с теорией истины Джемс был автором доктрины о «воле к вере». Один из описанных Пирсом методов закрепления веры, названный им методом упорства, состоял в упорном следовании излюбленным взглядам, которые не подвергаются сомнению и обеспечивают покой мысли. Джемс использовал эту идею Пирса для *обоснования религиозной веры*.

Джемс хорошо понимал, что развитие естествознания противоречит религии, что никакое рациональное доказательство бытия бога не возможно. В то же время он был глубоко убежден, что религиозная вера отвечает наиболее глубоким, внутренним потребностям человека, что только она способна обеспечить его моральное поведение.

Суть религиозного восприятия мира, по Джемсу, состоит в вере в «возможность переживать единение с *чем-то* более широким, чем наша личность, и находить в этом

единении глубокий душевный покой» [1]. Однако вера предполагает не просто спокойное душевное состояние, но и готовность действовать. Только такая религиозно-нравственная вера, по Джемсу, и может обеспечить моральное поведение человека. Поэтому вопрос об обосновании такой веры приобретает жизненно важное значение. Джемс соглашается с тем, что не может быть приведено никаких логических, космологических или иных рациональных оснований в пользу веры. Таким основанием, считает он, может служить эмоциональная природа человека, потребность человеческого «Я». По сути дела, Джемс предлагает *психологическое обоснование религии.* Он так формулирует принцип «воли к вере»: «Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна решать выбор между двумя предложениями каждый раз, когда выбор этот истинен и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях» [2]. Иначе говоря, вера в бога оправдывается просто желанием верить. Таким образом, согласно Джемсу, не только картина эмпирического, чувственного мира определяется волей человека, но и само существование сверхчувственного мира также определяется ею.

Остается добавить только, что и свой «радикальный эмпиризм», и прагматистскую теорию истины Джемс привлекает для оправдания религиозной веры. С одной стороны, считает он, бесспорно существование религиозного опыта, в котором некоторые люди переживают присутствие божества и общение с ним не менее живо и сильно, чем присутствие других людей и вещей. А так как опыт для Джемса это и есть реальность, то какие же могут быть сомнения в существовании того, что переживается в нем? С другой стороны, Джемс полагает, что религиозная вера меняет жизнь и поступки человека, т. е. она имеет последствия (даже благие последствия!). Поэтому, в соответствии с прагматистской теорией истины, ее следует признать истинной. «Согласно принципам прагматизма гипотеза о боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова. Но... опыт показывает, что она действительно служит нам...» [3]

---

[1] *Джемс.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910, стр. 516.
[2] *У. Джемс.* Зависимость веры от воли, стр. 25.
[3] *Джемс.* Прагматизм, стр. 182—183.

Джемс видит пользу религии прежде всего в эмоциональном удовлетворении: «Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости» [1]. Она придает ему уверенность, что в конце концов все будет хорошо, ощущение мира и гармонии, утверждение жизни, несмотря на то, что внешние обстоятельства нисколько не изменились. Тем же, кто более счастлив в жизни, религия облегчает совесть; она приносит им «моральные каникулы», позволяет наслаждаться жизнью и не думать о горе и зле, которыми полон мир: ведь есть бог и заботиться о несчастных — это его дело.

Каковы бы ни были личные психологические мотивы религиозности самого Джемса, приведенные рассуждения показывают действительную общественную роль религии, объективный смысл религиозной апологетики Джемса и буржуазную социально-классовую функцию его прагматизма.

Трудно сказать, кто более известен в США — Джемс или Дьюи. Но, бесспорно, влияние идей Дьюи на общественную мысль в этой стране в период после смерти Джемса и до второй мировой войны было более сильным, чем влияние любого другого философа.

Дж. Дьюи (1859—1952) прожил долгую жизнь и оставил обширное литературное наследие. Он писал по самым различным вопросам — от психологии до политики, от логики до эстетики. Прежде чем стали выходить его основные философские работы, он приобрел известность как педагог, как реформатор школы, создатель, теоретик и пропагандист так называемого прогрессивного обучения.

В философском отношении Дьюи — менее оригинальный мыслитель, чем Пирс, а может быть, даже и Джемс. Он начал с приверженности учению Гегеля в интерпретации американских гегельянцев и не избежал влияния неокантианства. После того как Джемс познакомил американских философов со сформулированной Пирсом доктриной прагматизма, Дьюи сразу же примкнул к этому новому течению и создал внутри него свою, так называемую чикагскую школу.

Будучи систематическим мыслителем, Дьюи подробнейшим образом разработал идеи, воспринятые им у Джемса и

---

[1] *Джемс.* Многообразие религиозного опыта, стр. 45—46.

Пирса, придав им несколько иной оттенок. Дьюи был таким же противником материализма, как и его прагматистские коллеги, но свои философские взгляды он избегал квалифицировать как идеалистические. В этом отношении он занимал позицию, близкую к позитивизму. В немарксистской литературе о Дьюи термин «натурализм» весьма часто применяется к характеристике его учения. Уклончивость Дьюи по отношению к основному вопросу философии — это частное проявление его уклончивой позиции вообще, уклончивости и неясности, возведенных в принцип.

В свое время Пирс обратил внимание на то, что в ряде случаев по необходимости приходится иметь дело со смутными (vague) понятиями; он даже собирался разработать логику таких смутных понятий, но не успел или не сумел это сделать. Зато прагматизм Дьюи можно по праву определить как искусство оперировать смутными понятиями, доведенное до совершенства. Если Джемс попытался изложить прагматизм на языке улицы и рынка, то Дьюи применил для этого псевдонаучный язык, в котором ни один термин не поддается точному определению. Напротив, все термины употребляются здесь в каком-то неясном, расплывчатом, лишь интуитивно воспринимаемом смысле. Возможно, эта неясность проистекает из смутности самого фундаментального понятия философии Дьюи — понятия «опыт». Уклоняясь от какого-либо определения этого понятия, он ограничивается лишь перечислением того, что входит в опыт, что охватывается этим понятием. А входит в него, по Дьюи, все: война и трансцендентальные системы, урожай овса и сияние луны, короли и капуста и так до бесконечности. Нередко сам Дьюи отождествляет опыт с жизнью во всем ее многообразии. Но возникает вопрос: в чем же тогда смысловая нагрузка этого понятия? На какой основе могут приравниваться в качестве опыта, казалось бы, самые несопоставимые вещи? Очевидно, такой основой может быть только их равенство как *фактов сознания.* Дьюи включает в опыт все, что может стать содержанием сознания. Само слово «опыт» в его обычном применении предполагает наличие сознания воспринимающего, ощущающего, переживающего — короче, имеющего опыт субъекта. Дьюи воспользовался этим понятием в том парадоксально безличном его применении, которое было введено уже позитивистами (Авенариус) и неогегельянцами (Бредли, Ройс). По сути же дела «опыт» Дьюи в гно-

сеологическом плане — это тот же «поток сознания». Идеалистический характер этого понятия у Дьюи маскируется тем, что обычно при рассмотрении конкретных проблем философ оперирует содержанием опыта, не ссылаясь на его основу — сознание. Чтобы выявить ее, необходим специальный гносеологический анализ.

Хотя понимание опыта у Дьюи и Джемса, по существу, одинаково, отличие состоит в том, что Дьюи придает опыту более динамический характер, включая в него всю сферу активной жизнедеятельности человека, взятую, однако, исключительно с ее субъективной стороны. Дьюи постоянно говорит о перестройке опыта, о его улучшении, расширении и совершенствовании. В этом смысле его можно было бы назвать философом прогресса, если бы сам он не предпочел «прогрессу» другой, гораздо менее определенный термин — «рост». Если понятие «прогресс» исторически связано с идеей закономерности (теоретически — с материалистическим пониманием истории, а политически — с идеей коммунизма), то понятие «рост» в силу необычности его употребления не отягощено никакими ассоциациями, достаточно эмпирично и ни к чему не обязывает. «Опыт» перестраивается и растет, согласно Дьюи, вне всякой закономерности, как следствие волевых усилий отдельных людей. Каков будет результат этих усилий, никто сказать не может.

Хотя «опыт» у Дьюи понятие универсальное, фактически его содержание ограничено областью психологических, эмоциональных, моральных, политических, педагогических отношений между людьми. Если для Джемса эталоном опыта был опыт религиозно-нравственный, то для Дьюи это, скорее, опыт нравственно-политический. Производственная деятельность людей и их производственные отношения целиком остаются за пределами предлагаемого им инструментального метода.

Согласно Дьюи, в нашу эпоху обнаружился разрыв между двумя формами или типами деятельности людей, или их опыта. С одной стороны, это наука и ее приложение к технологии, достигшие величайших практических успехов и продемонстрировавшие свою надежность и работоспособность. С другой стороны, это область социальной жизни: имущественные противоречия, войны, конфликты, упадок нравов и т. д. Другим выражением этого разрыва Дьюи считает расхождение между успехами безличной

и равнодушной к людям науки и человеческими ценностями.

Идея Дьюи состоит именно в том, чтобы метод, оправдавший себя в науке, применить к человеческим, социальным проблемам, чтобы решение этих проблем определялось не случаем, не авторитетом, не аффектами, не частными интересами, а разумом, интеллектом. Дьюи хочет преодолеть и разрыв между наукой и ценностями, привести их к возможному, по его мнению, единству. С точки зрения марксизма очевидна бесплодность подобной буржуазно-либеральной идеи. Дьюи же полагал, что демократическое общество — а он нисколько не сомневался в том, что буржуазная Америка как раз и представляет собой такое общество,— окажется способным воспринять его советы и начнет руководствоваться разумом, используя при этом открытый им метод преобразования и совершенствования опыта. В понимании Дьюи, опыт складывается из переходящих друг в друга проблематических ситуаций.

Проблематическая ситуация — центральное и в то же время наиболее туманное понятие инструментализма Дьюи, в котором воплотились его попытки синтезировать некоторые идеи прагматизма Джемса и Пирса.

Дьюи разделяет точку зрения Джемса, что понятия и категории есть инструменты, орудия, служащие осуществлению целей. Следовательно, они служат и преодолению сомнения, и достижению верования, т. е. готовности или привычке действовать, что считал единственной задачей мышления Пирс. Нетрудно заметить связь сомнения с остановкой или задержкой действия. Задержанное действие, получающее свое психологическое выражение в состоянии сомнения,— вот суть проблематической ситуации, которую Дьюи называет также сомнительной и неопределенной.

Переход от состояния сомнения к состоянию веры выступает у Дьюи как переход или, вернее, преобразование неопределенной, сомнительной или проблематической ситуации в ситуацию определенную, решенную. Именно таким путем осуществляется, по Дьюи, реконструкция и совершенствование человеческого опыта. Задача инструментализма, или инструментальной логики, состоит в том, чтобы описать, как это происходит, и предложить рациональный метод подобного преобразования.

Допустим, что жизнь и деятельность людей могут быть представлены как процесс преобразования проблематических ситуаций. Допустим, что возможна и теория подобного преобразования как некоторая специальная дисциплина, подобная, скажем, теории управления. Но это совсем не то, к чему стремился Дьюи, как и другие прагматисты, не то, что он имел в виду, говоря о «реконструкции в философии».

До прагматизма основной функцией мышления считалась познавательная деятельность. Пирс заявил, что единственная функция мышления состоит в переходе от сомнения к вере. Такой переход он назвал исследованием, и Дьюи согласился с ним. Отсюда все то, что раньше называлось познанием или познавательной деятельностью, предстало как «исследование» и должно быть интерпретировано в соответствующих терминах. Это и попытался сделать Дьюи. Теория познания была заменена теорией исследования. Традиционные понятия теории познания (субъект, объект, реальность и пр.) были выброшены. Остался термин «истина», но, как мы уже видели, значение его изменилось до неузнаваемости.

Процесс исследования или процесс преобразования проблематической ситуации в определенную проходит, по Дьюи, ряд этапов. Сперва возникает сознание какого-то затруднения. Оно вызывается остановкой или задержкой действия (например, шедший по дороге человек останавливается на развилке, не зная, куда идти) или другой причиной (например, появлением в поле зрения какого-то предмета, назначение которого непонятно). Затем происходит осознание того, что же именно вызвало затруднение, т. е. осознание проблемы. Потом начинаются поиски ее решения, выбор варианта (или вариантов), который кажется наилучшим. Далее следуют попытки проверить избранную гипотезу, проследив ее возможные последствия. Завершается исследование принятием окончательного решения проблемы. Формулировка решения в языке и получает название истины. По своему месту в процессе исследования истина определяется как его завершение, по своему значению — как «полезность».

В этом и состоит суть инструментализма Дьюи, его метода. «И это все?» — может спросить разочарованный читатель. Да, это все или почти все. Именно так Дьюи представляет себе то, что раньше называлось процессом позна-

ния. Апологеты Дьюи стремятся поставить на первый план идею экспериментальной проверки выдвинутой гипотезы, усматривая в ней совпадение метода Дьюи с методом науки нового времени. Дьюи действительно много говорит об экспериментировании и о необходимости его применения во всех областях опыта, во всех сферах жизни. В этом, пожалуй, его главная позитивная идея: нужно действовать, не полагаясь на авторитет, на предвзятые априорные идеи, на случай и т. д., нужно искать лучшие способы и варианты, испытывать и проверять их, отбирать наиболее эффективные, нужно принимать обоснованные решения, т. е. руководствоваться разумом.

В свободном, нестесненном экспериментировании Дьюи усматривает суть демократии, демократического общества, на него он возлагает свои надежды.

Поскольку эксперимент всегда конкретен, точно определен в пространстве и времени, инструментальный метод требует иметь дело лишь с данной, конкретной проблемой, иметь в виду лишь ближайшую цель.

Полезность экспериментирования вряд ли у кого-нибудь может вызвать сомнение. Но каково отношение экспериментирования к познанию? Должно ли экспериментирование происходить по методу проб и ошибок, вслепую, или оно должно опираться на имеющееся знание и вести к новому? Это решающий вопрос для оценки инструментализма Дьюи, и он заставляет вернуться к его теории исследования, к проблематической ситуации.

Сомнительная ситуация Дьюи — не что иное, как состояние сомнения Пирса, а разрешение ее — достижение устойчивой веры. Но если Пирсу важны были психологические состояния субъекта, а конкретное содержание сомнения он оставлял в тени, то Дьюи на первый план выдвигает именно это *конкретное содержание*, которое выступает у него как *проблема, подлежащая решению*. Он заменяет личное, субъективное состояние сомнения безличной сомнительной ситуацией: дело не в том, что кто-то сомневается или испытывает состояние сомнения, а в том, что сама ситуация, *как таковая*, является сомнительной; дело не в том, что кто-то столкнулся с некоторой проблемой, которую ему необходимо решить, а в том, что сама ситуация представляет собой проблему, является проблематической. Поэтому и найденное решение проблемы, по Дьюи, должно не просто удовлетворять человека, оказавшегося в

проблематической ситуации, а быть удовлетворительным с точки зрения условий самой проблемы. На таком различии между сомнением и сомнительностью, между удовлетворением и удовлетворительностью Дьюи настаивает постоянно и видит в нем основную защиту против обвинения в субъективизме.

Конечно, вопрос о выделении проблемы в чистом виде, рассмотрении ее независимо от сомневающегося и колеблющегося субъекта вполне правомерен. Но только в том случае, если проблема имеет *объективное* и действительно независимое от субъекта содержание. Это значит, что проблематическая ситуация должна представлять собой объективное положение дел в мире, которое содержит некоторый элемент неизвестного для субъекта, что вполне может быть установлено. В этом случае процесс преобразования ситуации будет состоять в том, чтобы на основе того, что мы уже знаем о соответствующем участке реальности (на основании знания некоторых законов, причинных связей, свойств вещей и т. д.), узнать то, чего мы еще не знаем. Если при этом проблематическая ситуация имеет не теоретический, а практический характер, то полученное знание можно использовать для определения того, что следует делать.

Однако такая позиция неприемлема для Дьюи, ибо это позиция материалистическая. Он отрицает возможность познания и самое существование какой-либо предшествующей «исследованию» реальности. А если так, то проблематическая ситуация может быть охарактеризована лишь в субъективных терминах. Дьюи называет такую ситуацию неопределенной, и она является таковой в самом буквальном смысле. Ей нельзя приписать никаких объективных черт, потому что «исследование», по Дьюи, не открывает, не «копирует» реальность, а преобразует ее, создает ее как нечто определенное. Всякая определенность тем самым есть результат исследования, которому ничего не дано, кроме состояния сомнения, переживания затруднения и т. д. Дьюи в этом вопросе ближе к неокантианцам, чем к Джемсу. А в конечном итоге его позиция — это самая обычная позиция субъективных идеалистов. Вне теории познания (это специально подчеркивал В. И. Ленин) и Беркли, и Юм, и Мах, и Дьюи относятся к окружающим их материальным вещам так, как все другие люди. Положение меняется, когда речь заходит о теории познания, о

гносеологических вопросах. Тут всякая независимая или объективная реальность отрицается категорически. Соответственно этому лишаются познавательного значения и все научные понятия, принципы, законы, которые используются при создании и проверке гипотезы. Они приобретают лишь инструментальное, служебное значение.

Утрачивает, как мы уже говорили, познавательное значение и истина, оказываясь лишь успешным решением данной конкретной проблемы. Поскольку возникающая в процессе этого решения «реальность» устанавливается, определяется или конституируется истиной, она также имеет значение лишь для данной ситуации.

Но термин «истина» способен вызывать нежелательные представления («объективная истина», «абсолютная истина» и т. д.). Поэтому Дьюи решил отказаться и от него. Согласно новой терминологии «исследование» завершается не истиной, а «обоснованной утвержденностью», т. е. каким-то высказыванием, показавшим свою эффективность применительно к данной ситуации.

Такова в наиболее существенных чертах в высшей степени странная концепция инструментализма Дьюи. Эмпирической моделью для ее построения, по-видимому, послужили моральный опыт человека и тип оценивающей деятельности, противопоставленный познанию.

Претензии Дьюи на выработку научного метода оказались весьма наивными и тщетными. Развитие современной математики, возникновение математической логики, даже семиотики фактически прошли мимо него. Хотя еще при его жизни стала складываться и выделяться в особую ветвь философии логика и методология науки, Дьюи остался в полном неведении о ней. Его собственные работы по логике (разумеется, инструментальной) вызвали резкую отповедь еще со стороны Пирса, который назвал их «дебошем неряшливого мышления».

Идея экспериментирования сохраняет, конечно, свое методологическое значение, но и она обесценивается тем, что Дьюи совершенно «проглядел» необходимую связь эксперимента с теорией. Идея чисто эмпирического, нетеоретического знания давно уже оставлена современной наукой. Экспериментирование всегда ведется в свете некоторой теории, а не вслепую. Но теория в любом качестве неприемлема для инструментализма Дьюи. Особенно это относится к социальной теории, которая ассоциируется у

Дьюи с марксизмом, непримиримым противником которого он является.

В противовес марксизму Дьюи выдвигает метод постепенного улучшения социального опыта, отказа от идеи закономерности исторического процесса и тех конечных целей, которые могут быть прогнозированы и выдвинуты социальной теорией (прежде всего, целей построения коммунизма). Медленное движение вперед, или «рост», отказ от высоких социальных идеалов, постепенное решение будничных, текущих проблем — вот суть его буржуазной реформистской теории.

* *
*

Выше мы изложили основные идеи прагматизма и характер их реализации в учениях трех крупнейших представителей этого идеалистического течения: Ч. Пирса, У. Джемса и Дж. Дьюи. При всем многообразии течений буржуазной философии XX в. проблема человеческой деятельности как решающего философского принципа наиболее полно была рассмотрена только в прагматизме. По-видимому, не случайно именно в Америке, стране, во-первых, мало отягощенной наследием классических философских традиций, а во-вторых, в наибольшей степени научившейся отдавать должное активному человеческому действию и его результатам, оказалось возможным создание философии действия, сугубо буржуазной по своей классовой сути, субъективно-идеалистической с точки зрения основного вопроса философии и резко негативной по отношению ко всей гносеологической традиции. Не случайно также, что прагматизм (по крайней мере начиная с Дьюи) выступил как антагонист не только материализма вообще, но в первую очередь марксизма, в философии которого придается решающее значение проблеме практики. Прагматизм был единственной школой современной буржуазной философии, которая попыталась на свой лад совладать с этой проблемой, дать ее идеалистическую интерпретацию. Отсюда неизбежна не только конфронтация прагматизма и марксистской философии, но и стремление смешать, спутать эти принципиально противоположные точки зрения, использовать идеи прагматизма для ревизии марксизма. Такого рода попытки делались уже в 30-х годах, они продолжаются и по сей день. Отрицание теории отражения,

подмена понятия объективной реальности (материи) понятием практики, раздувание значения человеческой деятельности до признания природы ее продуктом — вот характерные черты доктрины, пропагандировавшейся журналом «Праксис» и получившей распространение на Западе. Теоретические истоки этой доктрины следует искать вовсе не в ранних работах Маркса, на которые ссылаются авторы доктрины, предварительно подвергнув эти работы весьма тенденциозной интерпретации,— а именно в прагматизме.

ОТ ПОЗИТИВИЗМА К НЕОПОЗИТИВИЗМУ

Одним из наиболее влиятельных направлений буржуазного философского мышления является позитивизм. Как самостоятельное течение позитивизм оформился уже в 30-е годы XIX в. С тех пор позитивистские доктрины (лишь видоизменявшиеся от периода к периоду) были, пожалуй, наиболее прочными и устойчивыми в буржуазной философии.

В центре внимания позитивистов неизменно находился вопрос *о взаимоотношении философии и науки*. Главный тезис позитивизма состоит в том, что все подлинное, положительное («позитивное») знание о действительности может быть получено лишь в виде результатов отдельных специальных наук или их «синтетического» объединения и что философия как самостоятельная наука, претендующая на содержательное исследование особой сферы реальности, не имеет права на существование. Вся история позитивизма представляет собой в этом смысле интереснейший парадокс: на каждом новом историческом этапе позитивисты ратовали за все более последовательную и строгую «ориентацию на науку» и вместе с тем на каждом новом этапе они все в большей мере утрачивали контакты с действительным содержанием развивающейся научной теории.

* *
*

Для понимания сущности позитивистской философии недостаточно просто выделить те черты, которые общи различным ее формам, необходимо вскрыть внутренние тенденции развития позитивизма, выяснить причины его возникновения и движущие пружины его эволюции. А это, в свою очередь, требует учета тех изменений во взаимот-

ношениях науки и философии, которые характерны для нового времени.

Начиная с XVII в. развитие науки поставило перед западной философией ряд таких проблем, на которые традиционная схоластическая мысль не в состоянии была ответить. Специфическая особенность выдающихся философов нового времени состояла в том, что они рассматривали научные методы анализа в качестве идеального образца всякой познавательной деятельности, в том числе и деятельности по исследованию традиционно-философской, или, как ее еще называли, «метафизической», проблематики [1].

Первый шаг на этом пути был сделан Фр. Бэконом. Декарт, Гоббс и Спиноза пошли дальше и предприняли попытку применить научный метод к решению «метафизических» проблем.

Специфическая проблематика западноевропейской философии XVII—XVIII вв. возникает как результат столкновения двух разных начал: традиционной «метафизики» и новой механико-математической науки. Резкое противопоставление идеального и материального, субъекта и объекта, «первичных» и «вторичных» качеств и постановка в центр философского исследования таких проблем, как взаимодействие идеального и материального, отношение «внутреннего» мира сознания к «внешнему» миру,— все это стало возможным лишь вследствие отождествления ре-

---

[1] Здесь и далее в тексте термин «метафизика» используется чаще всего в том смысле, в каком он употребляется самими философами-позитивистами и в каком он употреблялся в истории философии до его переосмысления (как общий антидиалектический метод) в философии Гегеля и марксизма, а именно: «метафизика» есть философское учение о началах всего сущего, о всеобщих принципах бытия, знание о которых не может быть дано в непосредственном чувственном опыте. Домарксистская философия была не в состоянии адекватно осмыслить сложные отношения опыта и рационального мышления. Это приводило к тому, что «метафизика» исторически выступала как философская спекуляция, оторванная от опыта и противопоставленная ему. Позитивизм отождествляет «метафизику» с философией вообще и отрицает на этом основании научное значение всякой философии. В концепциях позитивистов в разряд «метафизических» нередко попадают такие проблемы, которые в действительности не относятся к «метафизике» и находят научное разрешение в философии диалектического материализма. Об истории «метафизики» и о взаимосвязи «метафизики» как учения о сверхчувственных основах бытия с метафизикой как антидиалектикой см. статью «Метафизика» в «Философской энциклопедии» (т. 3. М., 1964, стр. 402—408).

ально существующего бытия с тем, что ухватывается с помощью терминов механико-математического естествознания (которое в то время было тождественно науке вообще), и приписывания всему остальному статуса «субъективности». Тесная взаимосвязь эксперимента с математически оформленной теорией привела к необходимости поставить вопрос об отношении эмпирического и рационального знания, а в связи с этим — к делению философов на эмпириков и рационалистов.

Д. Юм доводит односторонний эмпиризм до логического конца и создает субъективно-идеалистическую, феноменалистскую и агностическую философскую концепцию, которая не только противостояла рационалистической философии XVII—XVIII вв., но и решительно порывала с современным ей естествознанием (Д. Юм отрицал объективно обусловленные необходимые связи и низводил причинность до субъективно-психологической уверенности).

Французский материализм вел борьбу с рационалистической философией XVII в. во имя науки: его приверженцы критиковали идеалистические тенденции прежней «метафизики», раскрывали ее связь с религией, показывали несоответствие ее утверждений результатам научного познания. Однако, будучи механистическим, созерцательным и метафизическим по методу исследования, французский материализм не смог логически последовательно решить философские проблемы, выдвинутые всем ходом развития естествознания и широко обсуждавшиеся в философии XVIII в.

С задачей критики «метафизики» не справилась и немецкая классическая философия. И. Кант, выступив против рационалистической, аналитической философии XVII—XVIII вв. и вместе с тем против основных критиков этой философии (Д. Юма и механистических материалистов), хотя и поставил в острой форме вопрос о возможности науки и об отличии научных и «метафизических» утверждений, по существу, предложил вместо «метафизики вещей» «метафизику знания» — априористскую и формалистическую «трансцендентальную философию».

Гегель противопоставил «отрицательной метафизике» XVII—XVIII вв. строго научное знание, совпадающее, по его мнению, с диалектичностью мышления. Вместе с тем Гегель считал, что диалектика и есть «положительная», или «разумная», метафизика. На практике реализация

тезиса о «разумной метафизике» приводила к философской спекуляции. Из философской системы Гегеля (в значительной мере это относится и к шеллинговской «Философии природы») современные ему естествоиспытатели восприняли не столько содержащуюся в ней ценную критику рассудочного, метафизического метода мышления, сколько спекулятивные результаты, которые не могли быть приняты наукой. Таким образом, предпринимаемые в течение двухсот лет западноевропейской философией попытки создать такую систему, которая соответствовала бы духу современной науки, не увенчались успехом.

Эта задача была решена в 40-е годы XIX в. К. Марксом и Ф. Энгельсом, создавшими философию диалектического материализма. Революционный переворот, произведенный в философии марксизмом, означал решительную ликвидацию прежней, спекулятивной философии, несостоятельность претензии которой стоять «над» науками в век науки обнаружилась достаточно четко.

* *
*

Первая историческая форма позитивизма. Незадолго до того, как марксизм предложил выход из тупика, в котором оказалось взаимоотношение философии и науки, в 30—40-е годы XIX в., во Франции возникла философская школа, которая тоже претендовала на создание «научной философии» и заявила о решительном разрыве с прежней философской традицией (о «революции в философии»). Этой школой и был позитивизм, основанный О. Контом.

Позитивистская философия Конта определенным образом связана с философией французского Просвещения XVIII в. Следуя просветителям, Конт высказал убеждение в способности науки к бесконечному развитию и в неограниченности предметной области, к которой применимы научные методы мышления. Осуществленная Контом классификация наук во многих отношениях может рассматриваться как реализация завета энциклопедистов.

Однако позитивизм Конта примыкает не к последовательно материалистической ветви французского Просвещения, а к его *агностическому, скептическому* направлению. При этом позитивизм отличается и от философских концепций Тюрго и Даламбера: то, что у последних находи-

лось на втором плане, у Конта превращается в ядро философии.

История «тяжбы» философии с наукой показала, как считает Конт, что всякие попытки «приспособить» «метафизическую» проблематику к духу научности заведомо обречены на провал. В качестве вывода из этой истории Конт предлагает признать, что наука не нуждается в какой-либо стоящей над ней философии, а должна опираться сама на себя. Но из этого не следует, что для адекватного познания действительности достаточно отдельных, частных научных дисциплин. Существует объективная потребность в выявлении, раскрытии связи между отдельными науками, в создании их системы.

За общей наукой, раскрывающей связь отдельных наук, можно, по мнению Конта, сохранить название «философия». Однако эта новая наука не должна иметь ничего общего с традиционной философией, так как методы исследования старой и новой философии принципиально отличаются друг от друга. Построение «новой философии» является естественным продолжением той работы, которая совершается в специальных науках. Нет никаких ограничений степени общности формулируемых в них закономерностей; более или менее общие из них могут раскрывать сами специальные науки, а исследованием самых общих занимается философия, связанная с чисто научными обобщениями лишь рядом незаметных переходов. Таким образом, философия сводится к общим выводам из естественных и общественных наук.

Не такова, говорит Конт, традиционная философская «метафизика», проблемы которой не только не могут быть решены научным путем (т. е. на основании данных опыта и рационального рассуждения), но не могут быть даже поставлены, если следовать по пути конкретно-научного обобщения. Научная философия, по мнению Конта, не имеет дела с «метафизическими» проблемами и поэтому отвергает как идеализм, так и материализм. Пережитки «метафизики» должны быть удалены и из науки. К таким пережиткам он относит претензии науки на раскрытие причин явлений и на проникновение в их сущность. Для успеха научной деятельности достаточно ограничиться признанием, что наука не объясняет, а лишь *описывает* явления и, формулируя законы, отвечает не на вопрос «почему», а лишь на вопрос «как». Таким образом, Конт принципиаль-

но противопоставляет формулировку законов и выявление причинных зависимостей. Первое он считает неотъемлемой чертой науки, второе — пережитком «метафизики».

Последовательное проведение данного тезиса О. Конта означало бы не только «изгнание» из науки причинности, но и отрицание возможности раскрытия объективных, закономерных связей, т. е. признание точки зрения субъективного идеализма Юма. Желая сохранить связь с современной научной практикой, Конт делает это ценой явной непоследовательности.

Вообще весь контовский позитивизм в значительной мере философски непоследователен. Имея несомненную субъективно-идеалистическую тенденцию, логически вытекающую из однажды принятого понимания научности, его позитивизм вместе с тем сохраняет многие элементы естественнонаучного материализма эпохи Просвещения. Это выражается и в подчеркивании подчиненности всей действительности строгим объективным законам, и в характере многих из включенных Контом в «синтетическую философскую науку» обобщений, которые часто качественно не отличаются от обобщений частных наук. А так как бессознательной предпосылкой естествознания XIX в. был материализм, то и некоторые обобщения, включенные в состав позитивистской философии, несли на себе сильный отпечаток естественнонаучного материализма.

В процессе дальнейшего развития позитивизма все более четко выявлялась его феноменалистическая, субъективно-идеалистическая тенденция, роднившая его с юмизмом. Из науки постепенно выбрасывалась мировоззренческая проблематика и ослаблялось значение элементов естественнонаучного материализма. Об этом свидетельствуют философские учения крупнейших английских позитивистов XIX в.— Дж. С. Милля и Г. Спенсера, которые, существенно отличаясь в деталях от концепции О. Конта, вместе с тем в решении принципиальных философских вопросов вплотную примыкали к ней.

В последнее десятилетие XIX в. позитивизм в своей первой исторической форме переживает кризис, который был вызван следующими обстоятельствами.

Во-первых, прогресс естественнонаучного знания обесценил многие из тех «синтетических» обобщений, которые рассматривались позитивизмом как вечное и неоспоримое приобретение науки. Естественнонаучный материализм с

элементами механицизма (особенно сильными у Спенсера), нередко являвшийся фактической основой обобщений позитивизма XIX в., уже не мог удовлетворить науку и пришел на рубеже XIX и XX вв. в противоречие с новыми открытиями в физике и биологии, которые могли быть осмыслены только с позиций диалектического материализма.

Во-вторых, развитие науки, и в первую очередь коренная ломка понятий в физике на рубеже XIX—XX вв., а также интенсивное развитие психологических исследований, поставившее на повестку дня вопрос о связи этой науки с другими дисциплинами, изучающими человека и окружающий его мир (в частности, с физиологией и физикой),— все это заставило философию обратиться к изучению эмпирических и логических основ науки, т. е. тех самых «предельных» вопросов знания, от исследования которых всячески отстранялся О. Конт и многие его последователи.

Наконец, в-третьих, все попытки Конта и его последователей доказать объективную обоснованность предлагаемых ими этических идеалов и системы ценностей в рамках механистической и метафизической социологии не могли увенчаться успехом. Оказалось невозможным включить проблемы ценностей в сферу научного исследования, вывести «должное» из «сущего» и при этом сохранить позитивистский критерий научности.

Вторая историческая форма позитивизма. Все эти обстоятельства снова поставили вопрос о месте философии в системе наук и отвергли тот ответ на него, который предлагался представителями первого направления позитивизма.

В результате попыток отказаться от контовско-спенсеровской ориентации и вместе с тем сохранить основную позитивистскую направленность — резкое размежевание областей науки и философской «метафизики» — возникает вторая историческая форма позитивизма — махизм, эмпириокритицизм (Э. Мах, Р. Авенариус и др.).

На стадии махизма позитивизм ставит в центр внимания такие проблемы, которые приверженцы и продолжатели контовского учения считали слишком «метафизическими»: природа познания, опыта, проблема субъекта и объекта, характер категорий «вещь», «субстанция», природа основных «элементов» действительности, взаимоотношение физического и психического и т. д. Заниматься анализом

такого рода проблем заставляло само развитие науки, и позитивизм, претендуя на звание «философии науки», не мог этого избежать. Обращение к данной проблематике сопровождалось сближением позитивизма с теми направлениями, которые Конт и его последователи объявляли «слишком философскими», далекими от науки. Последовательно проводя точку зрения феноменализма, махисты приходят к выводу о близости позитивизма к философии Д. Юма и субъективному идеализму Д. Беркли, обоснованно усматривая именно у этих философов, а не во взглядах Тюрго и Даламбера ту философскую традицию, которая в наибольшей степени соответствовала позитивистскому пониманию научности.

Махисты считают, что задача философии состоит не в построении «синтетической» системы, воплощающей общие выводы всех наук, а в создании *теории научного познания* (в этом второе направление позитивизма сходно с влиятельными в западной буржуазной философии конца XIX— начала XX в. неокантианскими направлениями). Вторая историческая форма позитивизма, таким образом, отличается от первой не только пониманием характера конкретных проблем, подлежащих философскому рассмотрению, но и определением самого предмета философии.

Разумеется, между этими формами имеется и определенное сходство. В рассуждениях махистов и эмпириокритиков можно без труда обнаружить идеи, которые почти без изменения заимствованы из работ Г. Спенсера и других позитивистов XIX в. (в том числе и некоторые элементы естественнонаучного и вульгарного материализма). Принципиальное сходство обеих форм позитивизма заключается в стремлении лишить науку мировоззренческого значения и доказать чуждость науке всей традиционной философской проблематики. Махисты осуществляют это стремление более последовательно, чем Конт и Спенсер, продвигаясь все дальше по пути *субъективного идеализма*. Анализируя традиционные философские проблемы, махисты переформулировали их таким образом, чтобы наглядно продемонстрировать абсурдность всех предлагаемых в философии решений. Выдвигая тезис о «нейтральном» характере «элементов мира», эмпириокритицизм претендовал на преодоление «метафизической» противоположности материализма и идеализма, а в действительности занимал позиции субъективно-идеалистического феноменализма.

Эмпириокритики уделяли философской проблематике гораздо больше внимания, чем позитивисты XIX в., и в то же время они усилили «антиметафизическую» направленность позитивизма (ряд утверждений самого Конта и Спенсера махисты уже прямо называют «метафизическими»). Махизм характеризуется расширением эмпиризма и феноменализма и более последовательным проведением идеала «описательной» науки.

На решительный поворот в развитии естествознания, который произошел на рубеже XIX—XX вв., позитивизм ответил усилением *негативного* характера своей концепции. Если представители первой его формы не только ратовали за избавление науки от «метафизики», но и внесли положительный вклад в познание в виде обобщения результатов научного исследования, то махисты видели основное назначение философии как теории познания в элиминации из науки всех «метафизических фикций» (к числу таковых они относят не только причинность, но и молекулярно-кинетическую теорию строения материи).

Тем не менее и на стадии махизма сохраняется связь позитивизма с реальными вопросами, существующими в науке. Проблема связи абстрактных понятий теории с эмпирическими данными встает всякий раз, когда в науке происходит ломка основных категорий, когда возникает потребность возвратиться к вопросу о том, насколько обоснованы в опытных данных возводимые наукой логические построения. Такая потребность остро ощущалась в науке на рубеже XIX—XX вв. в связи с революцией в естествознании. Определенную роль в развернувшемся в этот период обсуждении логического характера основных теоретических понятий классической физики сыграли и работы Э. Маха, который дал в своей «Механике» критику представлений Ньютона об абсолютности пространства и времени и попытался раскрыть логическое содержание понятий массы, системы отсчета и т. д.

В критических выступлениях махистов против «метафизики» в философии и науке, несмотря на реакционность их общей философской установки, можно обнаружить и отдельные здравые суждения (критика механистического понимания причинности, а также представлений классической физики об «абсолютности» пространства и времени). Однако методологические рекомендации, предлагавшиеся представителями второй исторической формы позитивиз-

ма, неверно ориентировали ученых. Последовательно проводимый махистами курс на феноменалистические, описательные теории резко противоречил главным тенденциям в развитии естествознания XX в., успехи которого были достигнуты как раз потому, что оно отказалось от махистских рекомендаций. Произвести теоретический синтез с помощью позитивистских рецептов, избегая всех и всяких мировоззренческих (в терминологии позитивизма «метафизических») проблем, оказывалось невозможным.

Всесторонняя научная критика махизма содержится в классической работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». В. И. Ленин не только раскрыл глубокую связь махистской формы позитивизма с явлением кризиса естествознания на рубеже XX в., но и показал реакционную социальную роль эмпириокритицизма. Позитивистское отождествление науки с описанием непосредственно данного в общественных дисциплинах означает принятие существующих социальных отношений, сложившейся системы ценностей (в буржуазном обществе — буржуазной идеологической системы) в качестве чего-то непреложного, подлежащего не критике, а только констатации. На практике подобная позиция была защитой системы буржуазных общественных отношений. В труде «Материализм и эмпириокритицизм» разработаны основные принципы критики позитивизма вообще.

Неопозитивизм, аналитическая философия. Третий этап в развитии позитивизма — неопозитивизм начинается с 20-х годов XX в. и продолжается до настоящего времени. Неопозитивизм часто называется на Западе аналитической философией.

Исторически первый и основной вариант неопозитивистской философии — *логический позитивизм,* или *логический эмпиризм* (М. Шлик, Р. Карнап, Г. Райхенбах и др.), отражает дальнейшее усиление *негативного* характера позитивистской концепции. Логический позитивизм отбрасывает психологизм и биологизм махистской философии, принимает тезис об априорно-аналитическом характере положений логики и математики (эмпирическое обоснование логико-математических аксиом было камнем преткновения как для первой, так и для второй исторической формы позитивизма).

В центре интересов представителей логического позитивизма оказывается проблема *значения,* эмпирической ос-

мысленности научных утверждений. Логические позитивисты приходят к выводу о том, что предметом философии не может быть даже теория познания, которая имеет все еще слишком мировоззренческий, слишком содержательный характер. Философия вообще, по их мнению, не имеет предмета, потому что она не содержательная наука о какой-то реальности, а род деятельности, сводящейся к анализу естественных и искусственных языков,— деятельности, преследующей две цели: 1) элиминировать из науки все не имеющие смысла рассуждения и псевдопроблемы, возникающие в результате неправильного употребления языка, нарушения его логических правил, обусловленного прежде всего теми или иными идеологическими запросами; 2) обеспечить построение идеальных логических моделей осмысленного рассуждения. Вопросы, озадачивавшие «метафизиков» (по существу, все философско-мировоззренческие проблемы), относятся неопозитивистами к числу псевдопроблем и объявляются лишенными научного смысла, а поэтому всякая попытка их решения также квалифицируется как лишенная смысла. Идеальным средством аналитической философской деятельности они считают разработанный в XX в. *аппарат математической логики.*

Логический позитивизм спекулирует на реальных проблемах, поставленных развитием современной науки: осмысленность научных утверждений (проблема, остро вставшая, например, в связи с появлением теории относительности), возможность опытной проверки абстрактных теоретических положений, соотношение содержательных и формальных компонентов научной теории (эта проблема приобретает особое значение для современного научного знания в связи с возрастающей его математизацией и формализацией). В разработанной представителями логического позитивизма методологии научного исследования дано описание типов научной теории, выделены и зафиксированы некоторые виды научных определений и объяснений, что представляет определенную ценность для логико-методологических исследований.

Будучи не только философами, но и специалистами-логиками, некоторые из представителей логического позитивизма внесли определенный вклад в разработку логического аппарата (логическая семантика, вероятностная логика), который, хотя и рассматривается ими в качестве средства философского анализа, в целом выходит за рамки

философии и может быть включен в область специально-научного исследования.

Вместе с тем основная философская программа логического позитивизма, выраженная в *принципе верификации,* в тезисе о сводимости содержания истинных теоретических утверждений к констатации эмпирических, опытных «данных» и в утверждении о пустоте, бессодержательности («аналитичности») положений логики и математики, находится в очевидном противоречии с практикой современного научного познания, что и обнаружилось в ходе эволюции самого логического позитивизма.

Можно говорить о том, что в концепции логического позитивизма 20—30-х годов задача полного разделения «метафизических» (т. е. мировоззренчески-философских) положений и утверждений науки была поставлена в наиболее четкой форме, чем когда-либо в истории позитивизма. Именно в этой концепции впервые доводится до конца логика всех рассуждений, вытекающих из принятого в позитивизме определения научности как описания эмпирической «данности».

Будучи в этом смысле наиболее зрелым продуктом позитивизма, логический позитивизм «выдает тайну» всякого позитивизма. Поэтому крах логического позитивизма означает крах позитивизма вообще, крах всех и всяких попыток отделить философию от науки. Между тем с точки зрения самих канонов логического позитивизма неясен статус тех принципиальных предпосылок, из которых должна исходить деятельность по анализу, осуществляемая в рамках этой философской доктрины. Если в разряд осмысленных относятся только либо аналитические (тавтологические), либо синтетические (фактуальные) утверждения, то как быть с самим тезисом о верификации, который явно не принадлежит ни к тем ни к другим? Признать его бессмысленно-«метафизическим»? Но ведь именно этот тезис был положен в основу деятельности по элиминации всех «метафизических» высказываний, и если он «метафизичен», то нет никаких оснований претендовать на сокрушение «метафизики».

Принципиально так же обстоит дело и с другими теоретическими исходными установками неопозитивизма: тезис о сводимости содержания истинных теоретических утверждений к констатации эмпирических, опытных «данных», утверждение о пустоте, бессодержательности («ана-

личности») положений логики и математики, признание возможности резкого деления на аналитические и синтетические всех осмысленных высказываний и др. К тому же выяснилось, что всякая попытка последовательного осуществления неопозитивистских установок в ходе аналитической деятельности неизбежно приводит к тому, что в разряд «метафизических» (т. е. подлежащих удалению) утверждений наряду с явно бессмысленными попадают и такие, при отсутствии которых рассыпаются теоретические построения в большинстве специальных областей знания.

Логико-позитивистская доктрина анализа научного знания чем дальше, тем больше обнаруживала свое несоответствие реальной научной практике, философским осмыслением которой она себя представляла. В итоге среди аналитических философов общепризнанным стало мнение о том, что эта концепция, претендовавшая на точность, строгость и доказательность утверждений, на превращение философии в вид специализированной деятельности, сама является лишь вариантом «метафизики», причем вариантом явно несостоятельным [1]. Из констатации этого факта исходят те направления, которые пришли на смену логическому позитивизму, оставаясь в то же время в рамках *аналитической философии.* Об этих направлениях целесообразно рассказать более подробно, ибо именно на этом пути можно выявить судьбу позитивистских и неопозитивистских идей в современной буржуазной философии.

* *
*

Самое влиятельное из этих направлений — это так называемая *философия лингвистического анализа,* доминирующая в послевоенные годы в философской жизни Англии (представители этого направления имеются и в США). Значительное влияние на формирование идей лингвистического анализа оказал английский философ Дж. Мур. Однако развернутая формулировка принципиальных установок этого направления, так же как создание техники анализа, принадлежит Л. Витгенштейну, которого по праву

[1] В советской философской литературе детально проанализирована доктрина логического позитивизма. См., например, исследование философских оснований логического позитивизма и неопозитивистской программы анализа науки в книгах: *И. С. Нарский.* Современный позитивизм. М., 1961; *В. С. Швырев.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.

можно считать основателем этой философии (во второй период его философской деятельности — в 30—40-е годы). Наиболее крупные ее представители — Дж. Уиздом, Дж. Райл, Дж. Остин.

Лингвистический анализ сознательно противопоставляет себя логическому позитивизму. Это выразилось в принципиальном отказе лингвистических аналитиков от верификационной теории значения (что позволило избежать некоторых явно абсурдных выводов субъективистского эмпиризма), в неприятии тезиса о том, что научное рассуждение является идеальной моделью всякого осмысленного рассуждения, в непризнании позитивистского отождествления осмысленных и информативных высказываний (которое означало в рамках доктрины логического эмпиризма квалификацию моральных, эстетических и прочих оценочных высказываний, а также высказываний — команд, просьб, советов и т. д., в качестве логически бессмысленных), в отказе от логико-позитивистского редукционизма, т. е. от тезиса о возможности сведения значения высказываний одного типа к значению высказываний другого типа (например, теоретических — к эмпирическим, высказываний о материальных вещах — к высказываниям об ощущениях).

В противовес логическому позитивизму лингвистические аналитики подчеркивают, что актуально использующийся язык содержит множество различных подразделений, областей (отдельные «языки-игры», по Л. Витгенштейну, «логические типы» и «категории» языка, по Дж. Райлу, языковые «слои», по Ф. Вайсману, и т. д.). Логика функционирования формально одних и тех же слов в каждом из этих языковых подразделений, контекстов принципиально различна. Поэтому слова и выражения, которые внешне кажутся одинаковыми, по существу имеют несовпадающие значения и применяются на разных основаниях в зависимости от контекста их употребления. При этом в контекст включается и цель говорящего, и отношение высказывания к реальной ситуации его произнесения, т. е. «язык-игра» полагается не замкнутым отношением одних слов к другим, а включенным в реальную человеческую жизнедеятельность; язык рассматривается как социальный институт и «форма жизни». *Значение* — это не некая особая реальная сущность, считают лингвистические аналитики, и не абстрактный объект, заданный в языке форма-

лизованной семантики, а тот или иной *способ* употребления слова в определенном контексте (use).

Принципиальным для лингвистического анализа является не просто указание на существование в обыденном языке различных, не сводимых друг к другу слоев, контекстов и т. д., а признание того, что количество этих контекстов, в сущности, необозримо (так что бессмысленно было бы ставить задачу выявить их все, скажем, составить полный список языковых «категорий»). Кроме того, и это самое главное, хотя между разными слоями языка, «языками-играми» имеется определенного рода связь и переход, однако данная связь в большинстве случаев исключает возможность выявления каких бы то ни было черт, *общих* для *разных* употреблений одного и того же слова. А это значит, что по крайней мере для большинства слов актуально используемого, обыденного языка невозможно дать какие бы то ни было общие дефиниции.

Сказанное не относится к искусственно построенным, техническим языкам, которые могут употребляться в специальных науках для специальных целей (хотя ни одна специальная наука не может обойтись и без естественного языка), а применимо лишь к обычно используемому, разговорному языку.

Лингвистические аналитики считают, что философские проблемы возникают как раз в результате непонимания логики естественного языка. Поэтому и решены они могут быть лишь путем анализа именно этого языка, путем тщательного выявления и кропотливого описания многообразных контекстов словоупотреблений. Думать, что эти проблемы можно решать путем выявления каких-то общих характеристик тех слов, которые волнуют философов (как это полагала сделать традиционная «метафизика» в своих попытках построить систематическую теорию философских категорий), или же путем построения искусственных языковых систем, в которых словам придается условное значение, весьма удаленное от реального, диктуемого их употреблением (как пытались сделать логические позитивисты, строившие искусственные языковые модели), — значит, по мнению лингвистических аналитиков, идти по явно бесперспективному пути. Конечно, построение языковых моделей с помощью аппарата формальной логики — дело полезное и нужное для решения ряда специальных научных и технических задач. Нужно, однако, осознать, подчеркивают

представители данного философского направления, что этот аппарат при всей его важности *непригоден для целей разрешения философских проблем*, ибо последние существуют именно как результат непонимания многообразия и несводимости друг к другу различных языковых контекстов. В искусственных же языковых системах терминам не может не придаваться жесткий и однозначный смысл в соответствии с самой идеей таких систем. К тому же смысл, придаваемый в формальной логике логическим константам («все», «некоторые», «и», «или», «если...то», «не», «существует»), весьма далек от многообразия их смыслов в реальном языке. Поэтому выполнение различных задач философского анализа лучше всего достигается *средствами неформального анализа неформализованного обыденного языка*.

Как же понимаются задачи и особенности философского исследования лингвистическими аналитиками? Следует заметить, что здесь при всем ярко выраженном отмежевании лингвистического анализа от логического позитивизма между обоими направлениями аналитической философии существует определенного рода *связь*. Она выражается, во-первых, в том, что сама логика противостояния вынуждает лингвистических аналитиков обсуждать те философские проблемы и их решения, которые были существенны для логического позитивизма (принцип верификации и верификационная теория значения, дихотомия аналитических и синтетических суждений, проблема редукции и т. д.). Во-вторых, и это главное, лингвистический анализ унаследовал от логического позитивизма некоторые принципиальные установки в понимании самого характера философской деятельности.

Дело в том, что итогом всей критики лингвистическими аналитиками логического позитивизма является обвинение последнего в «метафизичности» его исходных теоретических принципов. Квалификация логического позитивизма в качестве разновидности «метафизики» справедлива в том смысле, что претензия логических позитивистов на превращение практикуемой ими философии в вид некоторой специализированной, строго доказательной деятельности, не имеющей ничего общего с традиционной философской «метафизикой», и впрямь оказалась несостоятельной. Но если учесть, что под «метафизикой» в данном случае понимается вся традиционная специфически-философская

проблематика, то сам по себе этот термин в приложении к той или иной философской концепции не может рассматриваться как обвинение. Суть дела, видимо, не в «метафизичности» логического позитивизма, а в том, что он оказался слишком *плохой «метафизикой»,* не соответствующей современной научной и социальной практике. Обвинение позитивизма в «метафизичности» означает, однако, для лингвистических аналитиков попытку еще более радикального проведения «антиметафизической» программы. Во всяком случае, так была сформулирована задача теми философами, которые стояли у истоков этого направления, в частности самим Л. Витгенштейном [1].

Лингвистические аналитики считают, что «метафизические» псевдоутверждения возникают в результате нарушения правил употребления некоторых слов обычного языка. При этом философские дискуссии порождаются отнюдь не всеми, а лишь *некоторыми* словами нашего языка (например, такими, как «знать», «реально», «в самом деле», «кажется», «вероятно», «истинно», «существует»). Остается предположить, что именно эти слова обладают какими-то присущими им особенностями, предоставляющими особые возможности для злоупотребления ими. Философы-«метафизики» либо употребляют эти слова в тех контекстах, в которых они не могут употребляться согласно правилам обыденного языка, либо пытаются дать им некие общие определения, игнорирующие существование реальных, не сводимых друг к другу языковых контекстов.

Соответственно свою задачу аналитические философы видят в том, чтобы вскрыть источник «метафизических» псевдопроблем и выявить реальный, подлинный смысл слов, неправильно употребляемых философами-«метафизиками». Так, например, если путем анализа слова «знать» выявляется, что оно имеет целый ряд контекстуальных значений, между которыми вряд ли можно найти что-либо общее, то, утверждают лингвистические аналитики, не существует какой-либо общей дефиниции знания и, следовательно, задача построения общей философской теории познания лишена смысла.

Поскольку логический позитивизм наряду с задачей элиминации «метафизических» псевдоутверждений ставил

[1] К какому пониманию отношения анализа и философской «метафизики» все более приходит лингвистическая философия в настоящее время, будет показано далее.

перед философами цель построения идеальных моделей осмысленных рассуждений, критическая задача дополнялась там некоторой конструктивной. Представители лингвистического анализа сводят свои задачи к *чисто негативным,* или, как они сами предпочитают говорить, «терапевтическим», — к элиминации философских проблем, т. е. к избавлению философии от нее самой.

Аналитическая философия превращается, таким образом, в своеобразную «философию философии», занятую лишь теми проблемами, которые предложены ранее жившими или ныне существующими философами, и не имеющую ни потребности, ни нужды в том, чтобы заниматься вопросами, которые волнуют представителей специальных наук, или же пытаться решать социально-этические проблемы, поставленные современным социальным развитием. Впрочем, эта черта, по мнению лингвистических аналитиков, не столько недостаток, сколько своеобразное достоинство их философии, показатель возросшей строгости и точности техники философского исследования, свидетельство его профессионализации. «...Новая практика подвергать проблемы и аргументы критике со стороны специалистов-коллег привела к тому, — пишет Дж. Райл, — что философы во все большей степени стали заниматься проблемами философской техники и все больше приобретали вкус к строгости рассуждения... Философы стали теперь философами для философов» [1].

Философ, не формулирующий никаких философско-«метафизических» тезисов, не пытающийся решать мировоззренческие проблемы, не конструирующий онтологические или гносеологические системы, зато занятый высокопрофессиональной и специализированной деятельностью по выявлению с помощью особой техники точного смысла слов и выражений, обнаружению и устранению бессмыслицы,— таков идеал лингвистических аналитиков. Философия становится одной из многих *специальных дисциплин.* В прошлом были великие философы, а теперь впервые в истории появились философы «искусные», подчеркивал Л. Витгенштейн [2].

---

[1] *G. Ryle.* Introduction to «The Revolution in Philosophy». London, 1957, p. 3—4.

[2] *G. E. Moore.* Wittgenstein's Lectures in 1930—1933. London, 1955, p. 27.

Конечно, строго говоря, по Витгенштейну, философия — это не наука, а философ не является ученым. В самом деле, ведь философ (имеется в виду философ-аналитик) не строит каких-либо объясняющих теорий или гипотез, которые могут подтверждаться или не подтверждаться фактами. Не похож он и на логика или математика, который строит дедуктивные конструкции и доказывает теоремы, исходя из некоторых аксиом. Философ-аналитик занят анализом смысла слов и выражений обычного, актуально используемого языка, *описанием* того, что реально дано в языке. Философия, таким образом, есть *описательная дисциплина,* но не в смысле описательной эмпирической науки, которая формулирует те или иные генерализации на основе статистического подсчета разных случаев (не в смысле, например, описательной лингвистики, которая, интересуясь частотой употребления того или иного словесного оборота, очевидно, должна заняться конкретным эмпирическим исследованием, опросом людей).

Язык интересует философа не в его чисто лингвистических качествах, а *как носитель значений.* При этом одно и то же значение может быть выражено разными языковыми средствами и даже в разных национальных языках. Значения философом могут быть выявлены путем своеобразного «идеального эксперимента», т. е. мысленного представления возможных ситуаций, в которых употребляется то или иное слово, простого «всматривания» в работу языка и фиксирования того, что «непосредственно очевидно».

«Было бы правильно сказать, — пишет Л. Витгенштейн,— что наш анализ не может быть научным... В наших рассуждениях не должно быть ничего гипотетического. Мы должны избавиться от всяких объяснений, и одно лишь описание должно занять их место. И это описание получает свою способность прояснять, т. е. свою цель в связи с отношением к философским проблемам. Они, конечно, не являются эмпирическими; они разрешаются скорее всматриванием в работу нашего языка, и притом таким образом, чтобы заставить нас осознать эту работу, несмотря на побуждение к ее неверному пониманию. Проблемы разрешаются не путем представления новой информации, но путем нового распределения того, что мы всегда знали»[1].

---

[1] *L. Wittgenstein.* Philosophical Investigations. Oxford, 1953, p. 47.

Дж. Райл также обращает внимание на отличие работы философа-аналитика от работы логика. Излагая его точку зрения, Т. И. Хилл пишет: «...работа философа не совпадает с работой логика — хотя некоторые философы в то же время являются и логиками, — так как в отличие от выводов логика философские аргументы никогда не могут стать доказательствами и не предназначены быть ими. В отличие от доказательств они не имеют посылок. В той мере, в какой работа философа является позитивной, она схожа с усилиями хирурга описать студентам свои действия и затем проконтролировать свои описания путем медленных повторений своих действий» [1].

Уже на основании данной нами самой общей характеристики лингвистической философии нетрудно выявить те внутренние противоречия, которые с самого начала разъедают ее и ведут к определенным сдвигам, не только выводящим за рамки этого вида философского анализа, но, как мы попробуем показать, при известных условиях и за пределы аналитической философии вообще.

В самом деле, лингвистический анализ пытался утвердить себя в качестве некоей специальной дисциплины, хотя и не являющейся наукой в строгом смысле слова, но способной к получению точных и бесспорных результатов, окончательно сбросившей с себя груз «метафизических» предпосылок, т. е. того или иного решения философских проблем, понимаемых в качестве подлинных. Но это диктовало необходимость отказаться от формулировки какой бы то ни было философской программы и обусловило претензию на отсутствие в этом течении не только каких-либо теоретических установок, принципов, но даже и определенного *метода* анализа. Выбор того или иного метода означает его предпочтение другим, что неизбежно влечет некоторые «метафизические» следствия. Лингвистиче-

---

[1] *Т. И. Хилл.* Современные теории познания. М., 1965, стр. 479. Заметим, что при попытке характеризовать лингвистическую философию в качестве сциентистской или антисциентистской возникают значительные трудности. Стремление к превращению философии в специализированную техническую дисциплину как будто бы должно было сближать лингвистический анализ со сциентизмом. В то же время, как мы пытались показать, представители этого направления отказываются видеть в науке модель осмысленного рассуждения и не считают собственную деятельность научной в строгом смысле слова.

ские же аналитики претендуют на построение «беспрограммного анализа».

Именно поэтому Л. Витгенштейну не оставалось ничего другого, как заявить, что «не существует единственного философского метода, хотя действительно существуют различные конкретные методы, подобно различным терапиям»[1].

Логика принятия идеи о возможности «беспрограммного анализа» заставляет Дж. Райла идти еще дальше и утверждать, что даже методы самой этой школы в философии нельзя считать единственно возможными: «То, что предлагаемый или демонстрируемый метод является собственным методом, или единственным собственным методом, или частью единственного собственного метода философствования, не суть истина индивидуального откровения или же дело персонального вкуса. Это — философское высказывание, притом такое, которое утверждает определенный принцип. Поэтому школа, которая претендовала бы на то, что только она находится на верном пути вследствие своей монополии на истинный метод, была бы лишь... претенциозной монополией на философский принцип»[2]. Это же обстоятельство обусловливает и принципиальный отказ Л. Витгенштейна от какого бы то ни было общего определения языка (и даже формулировки в общем виде понимания значения как употребления) и предпочтение им конкретного анализа смысла тех или иных слов внутри отдельных «языковых игр».

Вместе с тем, как бы ни хотели лингвистические аналитики избежать «метафизических» следствий путем принятия какой бы то ни было программы, сама необходимость утвердить свое направление в качестве философии, отличной от всех других, по самой логике дела не могла не вести к *принятию определенных предпосылок*, то ли формулируемых явно, то ли демонстрируемых в самой технике и практике анализа (таков вообще парадокс всякой претендующей на «беспредпосылочность» философии).

В данной связи обратим внимание на существующую среди лингвистических философов своеобразную двойст-

---

[1] *L. Wittgenstein*. Philosophical Investigations, p. 51.

[2] *G. Ryle*. Taking Sides in Philosophy. In: «Philosophy». London, 1937, p. 332.

венность в оценке созданной Л. Витгенштейном техники анализа (установление того, сформулирован ли вопрос «вне» или «внутри» той или иной «языковой игры», подстановка на место одних выражений других, выявление так называемых «парадигмических» случаев). С одной стороны, принадлежность к данному направлению заставляет весьма высоко оценивать технику лингвистического анализа как позволяющую строго и недвусмысленно разрешать философские проблемы. Сам Л. Витгенштейн в беседе с Дж. Муром заявил, что наиболее ценным его достижением является не получение тех или иных философских результатов, а разработка *техники, метода* разрешения философских проблем[1]. С другой стороны, принципиальный отказ от философской программы (продиктованный именно теоретическими соображениями) заставляет и самого Л. Витгенштейна, и его последователей *отвергать* наличие и обязательность какого бы то ни было философского метода.

Изучение практики лингвистических аналитиков показывает, что те предпосылки, из которых они реально исходят в своей деятельности, во-первых, носят явно философский (на языке аналитиков «метафизический») характер и, во-вторых, весьма неубедительны. Основной такой предпосылкой является прежде всего сама установка на то, что смысл слов ищется в их обычном употреблении, а корень философских проблем («метафизических псевдопроблем» на языке аналитиков) усматривается в нарушении правил обыденного языка. Однако само понятие «обыденный язык» весьма неясно. Очевидно, обыденный язык не просто эмпирически имеющее место словоупотребление хотя бы уже потому, что именно в этом процессе возникают бессмыслицы, порождающие, согласно лингвистическим аналитикам, философские затруднения. При таком понимании обыденного языка последний не мог бы обеспечить критерии смысла.

Но нельзя дать обыденному языку и другое определение, а именно понимать его как язык, который употреблялся бы в определенных обстоятельствах. Дело в том, что если в обыденный язык включать только те выражения, которые имеют смысл в некоторых обстоятельствах,

---

[1] *G. E. Moore.* Wittgenstein's Lectures in 1930—1933, p. 27.

то, очевидно, обыденный язык не может быть сам критерием того, что имеет смысл и что не имеет. Но если неясно, что именно следует относить к обыденному языку, то, по-видимому, невозможно говорить о работе философа как о простом «описании» использования выражений в этом языке, ибо сами эти «использования» отнюдь не очевидны[1].

Поскольку реальное использование языка само порождает антиномии, оно не может быть средством их разрешения. В связи с этим лингвистические философы вынуждены говорить о том, что подлинные логические характеристики многих выражений «скрыты» или «затемнены» их актуальным использованием. Но в таком случае для того, чтобы различить «критическое» и «некритическое» словоупотребление, «подлинные» и «кажущиеся» логические характеристики, приходится, очевидно, скрытым образом апеллировать к какому-то *критерию*, который выходит за рамки простого актуального использования. Поэтому претензия на то, что смысл того или иного выражения открывается путем простого наблюдения, «всматривания» в работу языка, несостоятельна и не соответствует практике самих аналитиков.

Действительно, если мы не решаем философские затруднения с помощью обыденного языка, а, наоборот, с помощью определенных философских (скрытых и явных) соображений определяем критерии осмысленности, то в таком случае рушится весь замысел философии лингвистического анализа.

Нужно сказать, что сторонники этого направления рисуют картину собственной практики, существенно отличную от простого «всматривания» в факты языка и последующего их описания. Мало просто собирать различные случаи словоупотребления. «Сущность» становится «обозримой» не посредством «анализа» или пассивного наблюдения над тем, что «уже лежит перед глазами», пишет Дж. Райл, а с помощью «нового упорядочения или даже нескольких таких упорядочений, которые я должен произвести... Поэтому-то и нет метода в философии, так как нет метода для изобретения случаев и для упорядочения

---

[1] *G. Charlesworth.* Philosophy and Lingustic Analysis. Louvain, 1959, p. 113.

их... Так же, как нет метода для того, чтобы «быть пораженным» скорее одним фактом, чем другим...» [1].

Но отсюда вытекает возможность (и неизбежность) *разного* понимания фактов языка, разного осмысления того, что же считать подлинным, а не мнимым употреблением (значением) того или иного слова. Не случайно среди философов, практикующих лингвистический анализ, столь велики расхождения во мнениях. Нетрудно показать, что в своеобразной форме анализа слов разговорного языка во многом воспроизводятся те принципиальные трудности и основные их решения, которые уже имели место в истории философии. Так, например, при анализе слов и выражений, относящихся к психике («сознавать», «мыслить», «воспринимать» и т. д.), Дж. Райл, по существу, воспроизводит бихевиористскую позицию.

Сама лингвистическая философия, таким образом, оказывается своеобразным видом «метафизики», выступающей в облачении техники языкового анализа, хотя и не решающейся признать свою подлинную сущность.

Однако если согласиться с тезисом, что невозможно избежать «метафизических» утверждений при лингвистическом анализе, и одновременно принять тезис аналитиков об отсутствии какого бы то ни было предпочтительного метода философствования, то тогда открывается возможность построения самых откровенных «метафизических» концепций, не вступая в формальное противоречие с лингвистическим анализом. Парадоксальность последнего состоит в том, что он заводит свою борьбу с «метафизикой» настолько далеко, что даже само декларирование принципиальной «антиметафизичности» считается «метафизикой». Тем самым *в лице лингвистического анализа аналитическая философия доходит до той грани, когда она, по существу, отрицает себя и выводит за собственные пределы.*

Отмеченная возможность реализуется рядом философов. Так, П. Строусон в книге «Индивиды» строит своеоб-

---

[1] *G. Ryle.* Wittgenstein. In: «The Revolution in Philosophy». London, 1957, p. 96. Можно встретить и утверждение о том, что метод, рекомендуемый Л. Витгенштейном в философии, гораздо ближе стоит к искусству, чем к науке. *D. Pears.* Wittgenstein and Austin. In: «British Analytical Philosophy». London — New York, 1966, p. 38.

разную «дескриптивную метафизику», пытаясь на основе анализа ряда выражений обычного языка делать заключения о реальной структуре бытия. В книге Ст. Хэмпшира «Мысль и действие» аналитический метод философствования не является единственным и даже главным. Философская концепция, развиваемая Ст. Хэмпширом, в ряде пунктов близка к идеям феноменолога М. Мерло-Понти. Ст. Хэмпшир критикует аналитическую философию за ее претензию на окончательное решение философских трудностей при помощи анализа языка и подчеркивает, что сам обыденный язык следует понимать в процессе бесконечного изменения и развития и в его обусловленности социальными институтами. «Философское исследование никогда не сможет быть завершено» [1],— считает он. Вместе с тем по формальным признакам и П. Строусон, и Ст. Хэмпшир должны быть отнесены к представителям лингвистической философии, поскольку последняя не отвергает никаких философских методов, а оба названных философа не отказываются полностью и от анализа обыденного языка.

Еще один парадокс лингвистической философии состоит в том, что решение задачи, которую ставят перед собой аналитики (искоренение философских проблем), должно было бы привести к уничтожению всякой философской деятельности, в том числе и аналитической. Этот момент подметил и остроумно охарактеризовал Прайс: «И вот перед нами забавное зрелище: профессиональный философ сознательно и методически вызывает головную боль, которую он впоследствии должен излечить. Студент тратит первый год философского курса, стараясь заполучить болезнь, и затем тратит второй год для того, чтобы избавиться о нее. Однако если бы все шло иначе, терапевты не имели бы пациентов» [2].

Правда, такой вывод следует лишь в том случае, когда задачи лингвистического анализа ограничены философской терапией. Если придать деятельности аналитиков также и некоторый позитивный смысл, она может выглядеть более перспективной. В рамках анализа значений обыденного языка единственная возможность позитивной

---

[1] *St. Hampshire.* Thought and Action. N. Y., 1960, p. 271—272.
[2] *H. H. Price.* Clarity is Not Enought. In: «Clarity is Not Enought». London, 1963, p. 18.

работы может заключаться в том, чтобы исследовать значение не только тех слов и выражений, которые вызывают философские затруднения, но вообще разнообразных языковых форм безотносительно к их связи с философией. По такому пути фактически пошел Дж. Остин. Лингвистический анализ в этом случае выходит за рамки философии и превращается в какую-то специальную дисциплину (не становясь, впрочем, и лингвистикой). Сам Дж. Остин всячески подчеркивал близость методов своей деятельности к методам естественных наук и считал, что он создает какую-то «новую науку о языке», которая займет место того, что ныне называется философией, выйдя далеко за ее пределы. Если бы обычная грамматика и синтаксис были более общими и одновременно более эмпирическими, считал Дж. Остин, они включали бы в себя многое из того, чем сегодня занимается философия,— последняя в этом случае стала бы научной [1].

Но есть и другой путь превращения исследования обыденного языка в научное занятие. Признав, что обыденный язык является «формой жизни» и так или иначе связан с социальными институтами, можно исследовать зависимость языка от системы культуры в целом и его изменения в процессе социально-культурного развития человечества. Такой путь предлагает С. Тулмин. По-видимому, это имеет смысл, так же как и изучение усвоения языка ребенком в процессе индивидуального развития психики (работа, подобная той, которую осуществляет швейцарский психолог, философ и логик Ж. Пиаже). Если бы это было сделано, считает Тулмин, то лингвистический анализ привел бы к возникновению новой науки, которая исследовала бы взаимоотношение концептуальных онтогении и филогении [2].

Программа С. Тулмина предполагает, однако, превращение обыденного языка из средства решения философских проблем в *объект научного изучения,* что означает формулирование теорий и гипотез по всем правилам, принятым в современной науке. Иными словами, реализация этой программы выражала бы не новый этап в развитии

---

[1] *D. Pears.* Wittgenstein and Austin. In: «British Analytical Philosophy». London — New York, 1966, p. 23.

[2] *St. Toulmin.* From Logical Analysis to Conceptual History. In: «The Legacy of Logical Positivism». Baltimore, 1969, p. 48, 49, 53.

лингвистической философии, а, в сущности, выход за пределы аналитической философии вообще.

Краткий очерк современного состояния лингвистической философии уместно закончить следующим весьма симптоматичным высказыванием Ф. Вайсмана, участника аналитического движения на разных его этапах: «...невозможно... доказать, что данное выражение является естественным, метафора — соответствующей, вопрос — имеющим смысл (или таким, на который нельзя ответить), сочетание слов — осмысленным (или лишенным смысла)... Утверждение о том, что метафизика — нонсенс, само является нонсенсом» [1]. Любопытно, что это утверждает бывший ассистент одного из основателей логического позитивизма — М. Шлика, активный член «Венского кружка» — объединения, послужившего идейным и организационным ядром этого философского направления.

* *
*

Логический позитивизм пытался обеспечить полное и четкое разделение научных и «метафизических» утверждений. Неудача этой затеи могла вести к выводу о необходимости более последовательного проведения линии «антиметафизического» философского анализа, не исходящего из каких-либо философских предпосылок («беспрограммного») и в то же время обращенного преимущественно на факты обыденного языка. Ведь именно естественный, обычный язык казался тем средством, которое способно излечить от «метафизических» псевдопроблем скорее и надежнее, чем основательно обремененная «метафизикой» наука. По этому пути и пошла философия лингвистического анализа. К чему привел этот путь, мы пытались показать выше.

Но признание провала логико-позитивистской программы могло сопровождаться и иным выводом. Не бессмысленна ли сама идея принципиального противопоставления философских и специально научных проблем? Может быть, не следует пытаться избавить науку вообще от всякой философской «метафизики», а лишь попробовать освободиться от дурной «метафизики» (в частности, позитивист-

---

[1] *E. Waismann.* How I See Philosophy. N. Y., 1968, p. 24, 38.

ской) в пользу такой, которая соответствует практике и логике функционирования современного научного знания?

Положительный ответ на этот вопрос в той или иной степени (в зависимости от того, насколько радикальные выводы делаются из него) выводит за рамки позитивизма в строгом смысле слова. Он ориентирует на исследование философско-методологической проблематики науки (в отличие от ориентации философии лингвистического анализа).

Отход от доктрины логического позитивизма в понимании отношения философии и науки и в методологическом исследовании научного знания практически осуществлялся у ее сторонников с разной степенью последовательности. У таких философов, как, например, Г. Фейгл, признание осмысленности психофизической проблемы (считавшейся ортодоксальным логическим позитивизмом псевдопроблемой) и принятие гносеологической концепции «семантического реализма» сочетается с сохранением многих тезисов логического эмпиризма. Для представителей так называемого «логического прагматизма» (У. Куйн, А. Пап и др.) характерен отказ от большинства тезисов логического позитивизма, но вместе с тем сохранение ориентации на анализ, понимаемый как построение искусственных языковых систем с помощью аппарата математической логики в качестве орудия философской деятельности. К. Поппер, сыгравший в свое время значительную роль в становлении ряда идей логического позитивизма, не только отошел от позитивизма (выражением чего служит, в частности, принятие им своеобразной платонистической «реалистической» концепции), но в известной мере вышел за рамки аналитической философии (т. е. философии, ориентированной на анализ языка), подчеркивая, что философские проблемы не сводятся к анализу языка. Наконец, идеи, развиваемые в последние годы Т. Куном (к которым тяготеют П. Фейерабенд и некоторые другие философы), носят антипозитивистский характер, ибо из тезиса о «революциях в науке» и существовании разных типов научного знания делается вывод об отсутствии какой-либо внеисторической демаркации научных и «метафизических» проблем. Сама «парадигма», определяющая характер того или иного исторического типа научного знания, рассматривается не просто как структура искусственного или естест-

венного языка, а как нечто связанное с функционированием культурных институтов данного общества. При всех слабостях и недостатках взгляды Т. Куна и примыкающих к нему методологов имеют явную антипозитивистскую ориентацию.

Таковы некоторые итоги и тенденции эволюции позитивистской философии. Эта философия не только не обладает сегодня крупными и влиятельными концепциями, но в значительной мере утратила уверенность в себе, охотно допуская возможность (и даже неизбежность) других, даже откровенно «метафизических», направлений. Представление о возможности устранить из науки специфически-философскую мировоззренческую проблематику и превратить философию в разновидность специальной технической дисциплины оказалось мифом.

СТРУКТУРАЛИЗМ
(философские аспекты)

Два последних десятилетия были отмечены активным распространением на Западе структуралистского движения, захватившего в свою орбиту такие области гуманитарного знания, как этнология, психология, социология, литературоведение, наука о культуре и т. п. Центр этого движения находился во Франции.

Несмотря на то, что структурализм потеснил самое влиятельное течение буржуазной философии, каким являлся в послевоенной Франции экзистенциализм, вряд ли можно говорить о новом философском течении, носящем такое название. В работах структуралистов отсутствуют как раз те проблемы, которые занимали буржуазную мысль в пору становления классической буржуазной философии и продолжают занимать сейчас. Нет в этих работах теории бытия, включающей в себя систематическое воззрение на мироустройство, нет в них и систематически изложенной теории познания, учения об истине и т. д. Структурализмом называют *метод, исследовательское направление,* возникшее в гуманитарных науках в начале XX в. (сначала в лингвистике, затем в психологии, в фольклористике, этнологии, эстетике, литературоведении и т. п.).

Поскольку идеологический бум, созданный вокруг структурализма на Западе, в большей мере проявил себя во Франции, мы и сосредоточим свой анализ главным образом на французском структурализме, который связан прежде всего с именем антрополога Клода Леви-Стросса. Кроме него структурализм во Франции представлен такими именами, как М. Фуко, Ж. Лакан, М. Сафуан, Ж. Деррида, Р. Барт, А. Греймас и др.

То, что структурализмом можно назвать прежде всего метод, который не существует отдельно от специального предмета, где он применяется, затрудняет философскую характеристику структуралистского движения. Положение осложняется еще и тем, что такие ведущие представители структурализма, как Леви-Стросс и Лакан, не раз заявляли о своем нежелании вдаваться в обсуждение философских последствий экспансии структурализма в гуманитарные науки [1].

Тем не менее философский анализ структурализма вполне оправдан, особенно если принять во внимание конкретную историческую ситуацию, в которой оказалось буржуазное сознание в XX в. Структурализму сразу же пришлось столкнуться с такими философскими проблемами, как «сознание», «субъект», смысложизненные вопросы, т. е. с проблематикой, базирующихся на феноменологии экзистенциализма и персонализма, а также неотомизма, ставящих во главу угла тему человеческого существования, человеческого бытия и т. п. В ходе полемики вокруг этих проблем со своими оппонентами, а также в процессе формулирования основополагающих моментов своего метода структурализм и выявлял свое философское содержание. Прояснению философских аспектов структуралистского движения способствует в известной мере осмысление некоторыми его представителями (прежде всего М. Фуко) как бы «изнутри» позиции структурализма в контексте современной духовной ситуации буржуазного Запада.

Предваряя дальнейшее изложение, можно сказать, что структурализм представляет одну из сторон антиномии буржуазного сознания, которая в XX в. приняла форму противостояния гуманитарно-антропологических течений, представленных различными вариантами экзистенциализма, персонализма и религиозной философии, с одной стороны, и сциентистски ориентированных на науку философских направлений — неопозитивизма и т. п.— с другой. Опровергая такие, скажем, излюбленные для философии, развивающейся в рамках буржуазного антропологизма, понятия, как «самосозидающая деятельность субъекта», и выводя за рамки своего анализа само понятие

---

[1] *O. Ducrot, T. Todorov, D. Sporber, M. Safonan, F. Whal.* Qu'est-ce que le structuralisme? Paris, 1968, p. 301.

«субъект», структурализм, естественно, примыкает ко второму из названных направлений — к сциентизму.

Для выявления мировоззренческих, философских характеристик структурализма необходимо обратиться к специальным работам его ведущих представителей. Мы избрали в данном случае работы Леви-Стросса, Лакана и Фуко. Структурализм в них характеризуется прежде всего активным использованием *лингвистических моделей* для описания предмета тех наук, в рамках которых они размышляют: этнологии (Леви-Стросс) и психологии, базирующейся на психоанализе (Лакан, Фуко).

Рассматривая философские аспекты структурализма, мы не ставим своей задачей всесторонне анализировать разночтения основного для структурализма понятия — понятия *структуры*. Даже среди представителей языкознания, где структурализм пережил пору своего зарождения, всеобщего распространения и заката, отсутствует строгое и однозначное определение *структурного метода*. Лингвист А. Мартине писал в связи с этим, что «слово структурализм стало своего рода ярлыком почти для всякого движения, порвавшего с традицией» [1]. Мы лишь вкратце остановимся на сущности структурализма, как она была сформулирована в лингвистике на заре его становления, поскольку это необходимо для характеристики структурного метода Леви-Стросса и Лакана.

Пионером структурализма в лингвистике по праву считается швейцарский языковед Фердинанд де Соссюр. В посмертно опубликованном «Курсе общей лингвистики» Соссюр сформулировал основные положения своего метода. Смысл соссюровского подхода к языку состоял в утверждении, что «единственным и истинным объектом лингвистики является язык, рассматриваемый в самом себе и для себя» [2]. Язык «в самом себе и для себя» выступал у Соссюра как *система*, или *структура*, которая регулирует эмпирическое протекание языковых обнаружений индивидов, составляющих в своей совокупности речь. Соссюром, таким образом, была построена дихотомия «язык — речь». Язык рассматривался им как система знаков. Включенное в эту систему слово выявляет, по Соссюру, всю свою смы-

---

[1] Цит. по кн.: «Основные направления структурализма». М., 1964, стр. 5.

[2] *Ф. Соссюр.* Курс общей лингвистики. М., 1933, стр. 207.

словую полноту не путем выяснения его истории, а путем выявления его соотношений с другими элементами системы — словами. Взятый в единовременном срезе, в определенный момент своего существования, язык как система образует *совокупность взаимозависимостей элементов,* его составляющих, и представляет *синхроническое* измерение системы. Напротив, все предшествующие состояния языка, соотнесенные с его нынешним состоянием, представляют собой историю, или *диахроническое* измерение системы. Соссюр, в отличие от своих предшественников, сосредоточил главное внимание на исследовании синхронического измерения языка, чем создал угрозу упразднения истории предмета при перенесении на него структурного метода [1].

Из знаковой природы языка Соссюр сделал вывод, что язык является важнейшей из знаковых систем [2] по сравнению с другими семиотическими системами, такими, как искусство, религия и т. п. Или, как наиболее четко сформулировал эту мысль современный лингвист Э. Бенвенист, «язык есть интерпретант всех других семиотических систем — как лингвистических, так и нелингвистических» [3]. Формула Бенвениста утверждает мысль о том, что всякая неязыковая система знаков (например, живопись, музыка и т. п. или обмен знаками, наблюдаемый в животном мире) делается доступной человеческому пониманию только при условии переложения ее на язык человеческого слова.

Язык как система или как совокупность регулярностей, подчиненная строгим правилам, созданная без участия отдельного индивида и полученная им как уже готовая и сложившаяся, выступает *формализующим началом,* активным носителем формы, налагаемой на хаотический и неупорядоченный поток языковых обнаружений субъектов речевого общения.

Отдав первенство системе языка, формообразующей речь, Соссюр тем самым противопоставил свою концепцию тем языковедам, которые в своих исследованиях де-

---

[1] В языкознании такой отрыв осуществили копенгагенские глоссематики (Л. Ельмелев, К. Ульдалль и др.).

[2] См. *Ф. Соссюр.* Курс общей лингвистики, стр. 40.

[3] *Э. Бенвенист.* Общая лингвистика. М., 1974, стр. 64.

лали упор на индивидуальное языковое творчество [1]. Так внутри самого языкознания реализовалась антиномия, которая характеризует нынешнее противостояние структурализма и делающего упор на субъекте деятельности экзистенциализма.

Вторая особенность соссюровского структурализма вытекает из процедуры *выявления значения знака*. Соссюр обратил внимание на то, что порождение значения лингвистического знака, т. е. слова или термина, определяется его окружением [2]. Это привело Соссюра к выводу, что «в языке нет ничего, кроме различий» [3], что знак «означивается», лишь соотносясь с чем-то иным, отличным от него, или, говоря языком лингвистов, образуя оппозицию другому знаку.

Идеи Соссюра легли в основу работ Пражского лингвистического кружка. Один из его представителей, Н. С. Трубецкой, превратил фонетику как описание звукоразличий языка в фонологию — науку о строго организованной системе звуковых регуляций, понимаемую им как «структурализм и систематический универсализм». Значение звуковых единиц (фонем) определяется в фонологии посредством их взаимного противопоставления. «...Под фонологической оппозицией...— разъяснял Н. С. Трубецкой,— мы понимаем такое противоположение звуков, которое в данном языке может дифференцировать интеллектуальные значения» [4].

Структуралистские идеи, идущие от Соссюра, в частности метод построения двойных оппозиций, использовал Леви-Стросс в своих исследованиях примитивных обществ. Опираясь на центральную оппозицию в своей этнологии — противоположность «природа — культура», Леви-Стросс дал образец систематического описания регулярностей ритуального поведения, мифологического мышления. Применение Леви-Строссом структуралистского метода несомненно способствовало превращению этнологии в строгую

---

[1] Младограмматики, а позднее — немецкий лингвист К. Фосслер, боровшийся за «ликвидацию позитивистской системы» и утверждавший: «сначала стилистика, а потом синтаксис». Цит. по кн.: *В. А. Звегинцев*. История языкознания XIX—XX веков в очерках и извлечениях, ч. I. М., 1964, стр. 329.

[2] См. *Ф. Соссюр*. Курс общей лингвистики, стр. 115.

[3] Там же, стр. 119.

[4] *Н. С. Трубецкой*. Основы фонологии. М., 1960, стр. 41.

науку, свободную от расплывчатых описаний. Его работы получили положительную оценку со стороны французских марксистов [1].

Структурализм как лингвистическая концепция завоевал признание как за рубежом, так и в СССР [2]. Это вполне закономерно, если учесть ярко выраженную тенденцию современных наук к *системно-структурной методологии*, тенденцию, которую Н. С. Трубецкой назвал стремлением «заменить атомизм структурализмом и индивидуализм универсализмом» [3]. Что же касается общефилософских аспектов лингвистического структурализма, опирающегося на идеи Соссюра и его последователей, то они непосредственно вытекают из того научного пафоса, который был порожден превращением лингвистики в точную науку. Именно формализующие и универсалистские тенденции лингвистического структурализма противопоставляют французские структуралисты своим оппонентам — феноменологам и экзистенциалистам. В одной из своих теоретических статей, собранных в сборнике «Структурная антропология», Леви-Стросс прямо заключал, что «фонология (имеется в виду фонология Н. С. Трубецкого.— *Л. Ф.*) не может не играть по отношению к социальным наукам ту же новаторскую роль, какую ядерная физика, например, сыграла по отношению к точным наукам» [4].

Под влиянием структурализма, идеи которого плодотворно использовались в этнологии, в ряде работ (Фуко, Лакана и др.) наметилась четко выраженная тенденция лингвистического редукционизма, т. е. сведения всей культуры к системе знаков и их интерпретации с помощью лингвистических моделей, а также сведения человеческого бытия к серии языковых обнаружений и проводимого во имя научности ниспровержения человеческого субъекта.

Эта тенденция вплотную подводит нас к вопросу о философских истоках французского структурализма, приверженцы которого выступили под флагом интеллектуализации и рационализации тех фрагментов человеческой реаль-

---

[1] См., например, «Pensée», 1967, № 135, p. 93.

[2] См., например, коллективный труд «Общее языкознание» (М., 1972), открывающийся теоретической главой «О понятиях языковой системы и структуры языка».

[3] Цит. по кн.: «Общее языкознание». М., 1972, стр. 9.

[4] *C. Levi-Strauss*. Anthropologie structurale. Paris, 1931, p. 39.

ности — общественной и индивидуальной, которые в буржуазной философии очень долго служили объектом метафизических спекуляций и иррационалистических допущений.

Осознание места структурализма в контексте буржуазной европейской культуры принадлежит, как мы уже говорили, М. Фуко. В его работе «Слова и вещи» предпринята попытка поставить в определенное соотношение феноменологию и экзистенциализм, соприкасающийся с «философией жизни», с одной стороны, и структурализм — с другой.

Говоря о соотношении тех направлений буржуазной философии, которые основываются на критическом методе (к нему Фуко относит и свой собственный вариант структурализма), с «философией жизни» и интуитивистскими философскими концепциями, Фуко прямо указывает на их *общий источник* — философию Канта [1]. В рамках единого мыслительного пространства оказываются соответственно и оба присущих этим антиномичным формам буржуазного сознания метода: формализующий, включающий в себя неопозитивистские направления (Рассел), и интерпретирующий (феноменология, фрейдизм и т. п.). «Структурализм и феноменология обретают здесь,— отмечает Фуко,— каждый со своими особенностями, всеобщее пространство, которое определяет их общее место» [2].

Но дифференциацию методов формализации и интерпретации Фуко выявляет с помощью структуралистской же методологии: она выводится из нового положения языка в системе науки XX в. и из семиотической (знаковой) интерпретации европейской культуры.

Мы же отвлечемся от семиотического аспекта кантианства и укажем на те его теоретические возможности, которые используют противоборствующие направления буржуазной философии. Эти возможности вытекают из многозначности кантовского термина «трансцендентальный».

Из множества значений, которые имеет этот термин в философии Канта, для нас в данном случае представляют интерес два. Первое состоит в полагании деятельности субъекта (познавательной и эстетической) как *основания* возникновения *предмета* науки и искусства. Второе заклю-

---

[1] *M. Foucault.* Les mots et les choses. Paris, 1966, p. 175.
[2] Ibid., p. 312.

чается в акценте, который делает Кант не на предмете познавательной активности, а на видах, т. е. *форме* человеческого познания [1]. Именно первую из очерченных возможностей, несмотря на равную близость к обеим из них основоположника феноменологии Гуссерля, использовали экзистенциалисты. Но в той мере, в какой экзистенциалисты порывали с научным пафосом Гуссерля и сближались с «философией жизни» и интуитивизмом Бергсона, они все больше и больше тяготели к иррационализму. Исходя из гуссерлевского положения об интенциальной природе сознания, экзистенциалисты видели в субъекте суверенного и независимого творца не только смыслов бытия, но и всякой реальности. Типичным примером такого рода субъективистско-индивидуалистических крайностей является философия Ж.-П. Сартра [2]. При этом в вопросе об отношении субъекта и языка феноменологи с неизменным постоянством делают ударение на обосновывающей речь функции «я мыслю», на субъективно-творческом характере языковой практики. Субъективизм и иррационализм экзистенциалистского подхода достаточно хорошо известны. Поэтому нет нужды останавливаться на этом более подробно.

Именно против таких воззрений направлена структуралистская методология. Развивая вторую возможность кантианства, сводящуюся, упрощенно говоря, к исследованию форм, в которых протекает деятельность рассудка, структуралисты при этом оспаривают какие бы то ни было попытки использовать само понятие «субъект» при описании человеческой деятельности. Последовательная смена форм, какие принимают, например, в концепции М. Фуко наука и искусство, отторгается от осуществляющего формообразование субъекта и оказывается бессубъектной. Вот почему М. Фуко на заключительных страницах своей книги «Археология знания», посвященной разработке приемов построения истории наук и искусства, настаивает на том, что «историю мысли... надо очистить от всякого трансценденталистского нарциссизма» [3].

Под трансцендентализмом понимается субъективность, толкуемая, во-первых, как внебытийственная и универсальная (в этом случае заявление Фуко направлено против возрождения телеологизма гегелевского типа, представив-

---

[1] См. *И. Кант*. Соч. в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 87, 121.
[2] См. раздел «Экзистенциализм».
[3] *M. Foucault*. Archéologie du savoir. 1969, p. 265.

шего саморазвитие абсолютной идеи как субстанции и субъекта одновременно), во-вторых, как индивидуальная (и тогда речь идет о преодолении феноменологизма). В первом случае из понимания истории науки и искусства изымается социальное измерение, во втором — индивидуальный субъект творчества; они рассматриваются как посторонние моменты для описания имманентного развития научного или художественного процесса.

Не случайно Леви-Стросс полностью согласился с определением структурализма, которое дал один из лидеров феноменологии во Франции, Т. Рикёр, назвав его «кантианством без трансцендентального субъекта» [1].

Таким образом, общефилософские истоки структурализма отнюдь не являются тайной для ведущих представителей этого течения во Франции. Являясь вторым «Я» феноменологического и экзистенциалистского субъективизма, структурализм вместе с этим своим оппонентом представляет собой типичное выражение антиномичности (противоречивости) буржуазного сознания.

Прояснение философского источника структурализма отодвигает на второй план его специфический знаковый или семиотический аспект, ибо семиотическому выражению поддаются, вообще говоря, сами противостоящие друг другу субъективно-индивидуалистическая и абстрактно-объективистская тенденции буржуазной философской мысли, тенденции, пронизывающие, по существу, всю буржуазную культуру [2].

Говоря о философских аспектах структуралистской методологии, важно еще отметить, что структуралисты, так же как и их оппоненты, стремятся в своих исследованиях в рамках иной предметной реальности решить проблему, поставленную еще Кантом, проблему преодоления проти-

---

[1] «Esprit», 1963, № 11, p. 630, 633.

[2] Ж.-П. Сартр, например, дал такое семиотическое выражение этой противоположности, связанной в идеалистической философии соответственно с именами Кьеркегора и Гегеля: «Для Гегеля означающее (в какой-либо момент истории) — это движение духа, который будет конституироваться в качестве означающего-означенного и означенного-означающего, т. е. абсолюта-субъекта, означенное — это живой человек и его объективация. Для Кьеркегора человек есть означающее: он самолично производит значения и никакое значение не налагается на него извне... человек никогда не является объектом обозначения даже со стороны бога» (*J.-P. Sartre.* Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 18).

воположности рационализма и эмпиризма. Эта проблема решалась в феноменологии посредством «вылущивания» сущностных (смысловых) характеристик предмета, погруженного в хаос эмпирической реальности. В экзистенциализме гуссерлианский прием интуитивного усмотрения сущностей выродился в безграничный субъективизм и иррационализм, в котором потонули научные притязания феноменологии.

Для структурализма характерна противоположная тенденция. В описанной выше дихотомии Соссюра «язык — речь» противоположность рационализма и эмпиризма зафиксирована в лингвистических терминах. В структурализме, представленном Леви-Строссом, Лаканом, Фуко, как раз и содержится попытка преодоления изначального дуализма Соссюра. Леви-Стросс пользуется для этого определением структуры, регулирующей человеческую деятельность, как того, что является «одновременно эмпирическим и умопостигаемым»; Лакан отрицает необходимость метаязыка для анализа речевых обнаружений индивида; Фуко, озабоченный отысканием набора априорных мыслительных приемов (в его терминологии «высказываний»), делающих возможной ту или иную науку, пытается связать их с историей.

И тем не менее решение проблемы «рационализм — эмпиризм» выливается в структурализме в конечном счете в сплошную рационализацию и интеллектуализацию реальности, доводимую до крайней степени формализацию общественной жизни, человеческого бытия. Для обнаружения этой тенденции структурализма необходимо очертить его *предметные характеристики,* выявить общий для Леви-Стросса, Лакана и Фуко предмет.

Несмотря на то, что проблема субъекта не занимает структуралистов, что явствует уже из характеризующей его формулы: «кантианство без трансцендентального субъекта», человек и человеческая деятельность оказываются в центре внимания структуралистов хотя бы потому, что Леви-Стросс является одним из лидеров современной *структурной антропологии.* Однако эта тема приобретает в структурализме принципиально иное по сравнению с экзистенциализмом решение.

По мнению структуралистов (в частности, Фуко), вторая половина XIX в. характеризуется своеобразным положением человека в гуманитарных науках. Положение это,

называемое «децентрацией» индивида, вытекает якобы из развития материалистической теории общества, созданной Марксом, а также из развития материалистических тенденций в психологии XIX—XX вв. Преодолевая «робинзонаду» предшествующей политической экономии, Маркс показал зависимость жизнедеятельности индивидуального сознания от экономических законов, действующих за пределами его досягаемости. Многие психологи в этот же период обнаружили зависимость сознания от бессознательных механизмов психического[1]. Эти открытия показали, что субъект деятельности является эксцентричным по отношению к сознанию; открылась его управляемость внешними силами. Роль бессознательных и неосознаваемых механизмов регуляции жизнедеятельности субъекта, по мысли Фуко, стала столь великой, что привела, в частности, при рассмотрении душевной жизни к замещению ценностной дихотомии «норма — патология» дихотомией «сознательное — бессознательное». Отсюда и проистекает, по Фуко, первенствующее положение психологии, исследующей бессознательные механизмы человеческой деятельности, и этнологии как источников позитивного знания о человеке.

Позитивным результатом обращения структуралистского анализа к области бессознательных механизмов человеческой деятельности можно считать то, что бессознательное в трудах структуралистов (главным образом у Леви-Стросса и Лакана) действительно перестало быть средоточием спекулятивных и метафизических допущений (вспомним трактовку бессознательного как судьбы в философии тождества Шеллинга, как воли к жизни — у Шопенгауэра, как воли к власти — у Ницше, как сущности мирового процесса — у Э. Гартмана и т. д. и т. п.).

Бессознательное у структуралистов подвергается членению и рациональной упорядоченности посредством выявления механизмов функционирования именно языка; оно, иными словами, и есть объект структуралистской фор-

---

[1] Материалистическая трактовка принципа бессознательного дана Л. С. Выготским: «Внедрение понятия бессознательного в современную психологию было преодолением того вида идеализма, который заключался в интеллектуализме» (*Л. С. Выготский.* Развитие высших психических функций. М., 1960, стр. 354). Обзор ряда концепций бессознательного в психологии см. в кн.: *Ф. В. Бассин.* Проблема бессознательного. М., 1968, а также в других его работах.

мализации. Бессознательное, через посредство которого обнаруживается полномочный представитель человеческой культуры — язык, скрывает в себе структуру, т. е. совокупность регулярных зависимостей, общественных отношений, внедренных в индивида и переведенных на язык сообщений. Бессознательные отношения регулируют либо социальную жизнь (и тогда они составляют предмет этнологии), либо межличностные отношения (и тогда они представляют собой преломление общественных отношений в плоскости индивидуальной психологии). Первое направление представлено в этнологии Леви-Стросса, второе — в психоанализе Лакана. Фуко же, стремясь использовать идеи Леви-Стросса и Лакана, скорее, объективно демонстрирует неправомерность универсалистских притязаний структурализма.

Чтобы наряду с признанием позитивных достижений структурализма вскрыть формалистические его погрешности, показать неправомерность проецирования структуралистской методологии на целостную концепцию общества, как это делает, например, Фуко при объяснении истории наук и искусств, целесообразно подробнее рассмотреть положения *теоретической этнологии* Леви-Стросса. Это позволит понять неправомерность структуралистского ниспровержения субъекта, что наиболее отчетливо проявилось в структурном психоанализе Лакана.

Этнология, исследующая механизмы социальных регуляций примитивных обществ, по Леви-Строссу, отличается от истории тем, что «история организует свои данные по отношению к сознательным выражениям, а этнология — по отношению к бессознательным условиям общественной жизни» [1]. Бессознательные механизмы общественной жизни Леви-Стросс рассматривал, опираясь на идеи этнолога и лингвиста Ф. Боаса, который видел отличие между лингвистическими и другими социальными феноменами в том, что «первые никогда не доходят до ясного сознания, в то время как вторые, хотя и имеют такое же бессознательное происхождение, часто возвышаются до уровня сознательного мышления, порождая тем самым вторичные рассуждения и интерпретации» [2]. Бессознательный характер языковой деятельности, по мысли Боаса, позволяет исследова-

[1] *C. Levi-Strauss*. Anthropologie structurale, p. 28.
[2] Ibid., p. 31.

телю занять в данной области такую же объективную позицию, в какой находится естествоиспытатель перед лицом природы. При этом Боас пришел к выводу, что «переход от сознательного к бессознательному сопровождается прогрессирующим переходом от специального к всеобщему» [1].

Трактовка бессознательного как арены, где действуют универсальные законы, была использована Леви-Строссом при рассмотрении центральной оппозиции его этнологии — оппозиции «природа — культура». Во введении к работе «Элементарные структуры родства» (1945) Леви-Стросс писал: «Все, что есть в человеке универсального, зависит от порядка природы и характеризуется спонтанностью, а все, что подчинено норме, принадлежит культуре и представляет признаки рельефного и особенного» [2]. Тем самым создавалась предпосылка для денатурализации бессознательного, рассмотрения его как *чистой формы,* а собственно личностного или культурного — как нормализованного, подчиненного лингвистическим моделям слоя человеческой психики. И Леви-Стросс приходит к выводу, что «бессознательное перестает быть невыразимым прибежищем индивидуальных особенностей, хранителем уникальной истории, которая делает каждого из нас незаменимым существом. Оно сводится к одному термину, которым мы обозначаем одну функцию — символическую, специфически человеческую, но которая у всех людей подчинена одинаковым законам» [3].

Бессознательное предстает, таким образом, как пустая рамка, сотканная из универсальных законов, не являясь больше источником творческой индивидуальности. Выполняя символическую функцию, оно оказывается лишь формальным условием языковой деятельности, организующим словарный запас в речевой поток. Хранилищем словаря оказывается подсознательное, а сам словарь «имеет меньшее значение, чем структура» [4].

В книге «Мышление дикарей» Леви-Стросс опровергал положение Леви-Брюля о наличии пралогического мышления у первобытных народов и доказывал, что им присуща строгая логика умственной и эмоциональной жизни.

---

[1] *C. Levi-Strauss.* Anthropologie structurale, p. 28.

[2] *C. Levi-Strauss.* Les structures élementaires de la parenté. Paris, 1968, p. 10.

[3] *C. Levi-Strauss.* Anthropologie structurale, p. 224.

[4] Ibid., p. 225.

Отсюда становится понятным, почему именно у Леви-Стросса берет свое начало тенденция к сплошной интеллектуализации человеческой деятельности.

В основе человеческой деятельности лежит, по Леви-Строссу, подлежащая выявлению в ходе исследования концептуальная схема, коренящаяся в бессознательном и выступающая активным формообразующим моментом деятельности. «Не подвергая сомнению бесспорный примат инфраструктур (т. е. базиса общества.— *Л. Ф.*), мы считаем,— пишет Леви-Стросс,— что между практикой (в широком философском смысле слова.— *Л. Ф.*) и отдельными видами деятельности всегда вклинивается посредник в виде концептуальной схемы, с помощью которой материя и форма, не имеющие каждая в отдельности независимого существования, осуществляются как структура, т. е. как нечто одновременно эмпирическое и умопостигаемое» [1].

Таким образом, сфера исследования структурализма обнимает ту же самую область, что и феноменологические анализы сознания, выполненные в свое время экзистенциалистами,— это сфера донаучного, стихийно протекающего обыденного опыта. Но преимущество в данном случае на стороне структуралистов. Оно проявилось в конкретных этнологических исследованиях: выявлена упорядоченность и закономерность, подчиненность определенным правилам самых интимных проявлений человеческой активности, на которых спекулировали все разновидности иррационализма. Структура как концептуальная схема деятельности есть не что иное, как научная абстракция, которая строится в результате анализа самой деятельности и выявляет рациональную упорядоченность последней. Понятие структуры как объективной, не зависящей от произвола отдельного сознания закономерности деятельности позволяет преодолеть субъективно-идеалистическую тенденцию кантианства.

С другой стороны, структурализм в известной мере восполняет и тот недостаток, который был присущ общественным концепциям буржуазных философов и социологов, выводивших из поля своего рассмотрения примитивные общества, как не поддающиеся рационализации. Имея в виду подобного рода концепции, Леви-Стросс и определяет этнологию как «науку остаточную по преимуществу,

[1] *C. Levi-Strauss*. Pensée sauvage. Paris, 1963, p. 173.

потому что она имеет своим достоянием тот самый «остаток» обществ, которым традиционные гуманитарные науки не изволили заниматься» [1].

Прогрессивный характер этнологии Леви-Стросса заключается в ее объективно антирасистской направленности. Показав «логическую» природу мышления отсталых народов, которые в силу ряда исторических причин оказались на время выключенными из процесса развития цивилизации, Леви-Стросс противопоставил тем самым свое учение теориям, «обосновывающим» превосходство развитых капиталистических обществ перед колонизованными окраинами.

Однако именно характер тех обществ, на изучении которых сосредоточился Леви-Стросс, очерчивает границы применимости его этнологических приемов для анализа общественных явлений. Легко поддаться соблазну механического перенесения на развитое капиталистическое общество процедур, выработанных в ходе изучения примитивных обществ. А между тем изучение различных родов деятельности, структурно упорядоченных по типу языковых механизмов, не охватывает всего многообразия отношений, которые складываются между базисом (инфраструктура) и надстройкой (суперструктура), уже потому хотя бы, что этнология, по определению самого же Леви-Стросса,— «это раньше всего психология» [2].

Не спасает в этом смысле положение и предложенная Леви-Строссом интерпретация общества в его совокупности в зависимости от теории коммуникации. При этом сам Леви-Стросс (в отличие от некоторых его последователей) осознает, что «коммуникация сообщений», которой он придает большое значение, покрывает собой лишь один фрагмент социальной реальности. Уже одно это свидетельствует о неправомерности трактовки всех видов человеческой практики как регулируемых бессознательными механизмами: в развитом капиталистическом обществе, имеющем по сравнению с примитивным обществом несравненно большее количество социальных групп, промежуточных между основными общественными классами, существует множество организованных форм практики, значительно

---

[1] *C. Levi-Strauss.* Anthropologie structurale, p. 357.
[2] *C. Levi-Strauss.* Pensée sauvage, p. 174.

сокращающих долю бессознательного в человеческой деятельности.

Справедливости ради следует сказать, что Леви-Стросс отнюдь не пытается переносить на развитое капиталистическое общество свои схемы, которые оставляют в стороне главную, определяющую сферу в жизни общества — сферу производства. Как мы уже отмечали, он признает примат базиса перед надстройкой. Но областью его исследовательского интереса является функционирование последней. И тот акцент, который он делает на надстроечных явлениях, чреват формализацией анализа общества. Кроме того, выработанная в ходе изучения застывших, или, говоря языком Леви-Стросса, «холодных», обществ схема не включает в себя историческое измерение социального целого.

Последователи Леви-Стросса повинны в том, что абсолютизировали свойственную его исследованиям сосредоточенность на надстроечных явлениях, взятых лишь в единовременном срезе их протекания, статично. Это привело структурализм к упразднению самой истории, а частично и объективной реальности.

Как и многие другие понятия, выработанные в ходе развития науки, понятие структуры, примененное в структурной лингвистике и этнологии Леви-Стросса, может *способствовать* проникновению в закономерности развития объективной реальности, но может и подвергнуться *фетишизации,* гипостазированию и привести к «выведению за скобки» скрытой за ней действительности. Язык, понятый как система, выступает в соссюровской дихотомии «язык — речь» как инструмент, или метаязык, для описания эмпирической реальности. Достаточно оторвать язык от речи, чтобы вывести из пределов анализа тот внелингвистический контекст, который решающим образом определяет языковую (и всякую другую) практику. Такой отрыв и проделывает М. Фуко в своей культурологической концепции, изложенной в книге «Слова и вещи». Рассматривая историю становления трех наук: языкознания, биологии и политической экономии — на протяжении трех периодов истории — Ренессанса, классики (XVII—XVIII вв.) и современности (XIX—XX вв.), Фуко берет за точку отсчета состояние языка, точнее, метаязыка и в зависимости от эволюции языковедческой науки прослеживает развитие биологии и политической экономии. Состояние языка в каждом из исследуемых Фуко периодов и является

эпистемой, или комплексом формальных условий, создающих возможности для развития каждой из названных наук. Эпистема представляет собой фактически набор научных приемов, используемых в рамках каждой науки, и реализуется бессознательно на уровне научной речи как универсальная характеристика многих наук. Подвизающийся в той или иной области знания ученый, сам того не подозревая, воспроизводит в своей мыслительной деятельности приемы, применяемые исследователями и в других науках. Само понимание эпистемы, таким образом, дает основание для параллели с гегелевской концепцией «хитрого разума». Она напоминает и кантовскую таблицу категорий чистого рассудка, опрокинутую в бессознательное, с той, однако, разницей, что научные приемы, образующие эпистему, не есть чисто априорные, а стало быть, и врожденные индивиду категории. Они представляют собой исторические a priori и меняются от одной эпохи к другой.

Но, утверждая это, Фуко не показывает как раз самого важного в становлении наук — *механизма* их движения. Синхронный, или статический, анализ корпуса наук позволяет ему выявить строение их формального аппарата, но оставляет вне области рассмотрения их историю. Науки в разные исторические эпохи отделяются друг от друга «мертвым временем»: скачки от Ренессанса к классике и от классики к современности никак не объясняются. Произошло то самое, против чего предостерегал Леви-Стросс: культура была сведена к языку. Упразднение же исторического измерения довершило дело: науки были лишены связи с объективной реальностью, на потребу которой они и существуют, ибо сама реальность улетучилась из анализа. Такова эволюция структурализма, приведшая его к отрыву структуры от объективной реальности, к «структурализму без структур» [1], по меткому выражению психолога Ж. Пиаже.

Наряду с раскрытием этой эволюции для более полной философской, мировоззренческой характеристики структурализма нам представляется важным рассмотреть концепцию личности в психоанализе Лакана, в которой отчетливо проявились *негативные гуманитарные* последствия структуралистского движения. Если в воззрениях Фуко нашел свое крайнее выражение первый член леви-строссовской

---

[1] *J. Piaget.* Le structuralisme. Paris, 1968, p. 108.

формулы структурализма — его кантовский формализм, то в операции по ниспровержению субъекта, которой занимается Лакан, наиболее полно выразилась тенденция структурализма к исключению субъективного момента из человеческой деятельности. Эта тенденция прослеживается у Лакана в тем большей мере, что поле его деятельности — рационализация бессознательного, этого главного пласта психологической реальности в психоаналитической концепции З. Фрейда[1]. Если Леви-Стросс занимается исследованием бессознательного субстрата феноменов общественного сознания примитивных обществ, то Лакан концентрирует свое внимание на роли по-структуралистски прочитываемого бессознательного в жизни отдельного индивида.

Для разъяснения лакановской процедуры «убиения» субъекта имеет смысл предварительно вкратце очертить учение Лакана о личности. Ядро его концепции составляет подвергшееся формализации с помощью лингвистических моделей бессознательное. Оно и позволяет, по Лакану, осуществить сплошную рационализацию, или интеллектуализацию, душевной жизни. Лакан идет гораздо дальше в этом направлении, чем Леви-Стросс, видевший в структурализме «суперрационализм»[2], соединяющий чувственное и рациональное. Испытывая характерную для структуралистов неприязнь к иррационализму и субъективизму, Лакан объявляет интуитивизм Бергсона «метафизическим чревовещанием», а всякую теорию субъекта «блевотиной интуитивистской психологии»[3]. Но борьба с иррационализмом в своем предельном проявлении приводит Лакана к исключению чувственного опыта из процесса формирования личности, открывая тем самым путь к философскому идеализму.

Несмотря на то, что Лакан значительно отошел от биологизма фрейдовского учения, его психоаналитика сохраняет все слабости фрейдистского подхода к проблеме личности и в определенном смысле усугубляет их. Наибольшую связь с учением Лакана имеют две особенности психоанализа, подмеченные его критиками. Один из критиков психоанализа обратил внимание на то, что «эмпирические события имеют для психоаналитика реальность в «речи» и

---

[1] См. раздел «Классический психоанализ и неофрейдизм».
[2] *C. Levi-Strauss*. Tristes tropiques. Paris, 1973, p. 62.
[3] *J. Lacan*. Ecrits. Paris, 1966, p. 163, 472.

в силу «речи» пациента»[1]. Главное отличие психоанализа от прочих наук в силу этого состоит в том, что «начиная с констатации душевного расстройства до выздоровления все происходит как бы вне сферы материального»[2].

Сущность структурного психоанализа как раз и заключается в том, что в нем происходит дальнейшая *дематериализация психоаналитической ситуации.*

Личность, по Лакану, состоит из трех слоев: реального, воображаемого и символического. Но реальность фактически не принимается Лаканом в расчет по той причине, что она превращается в серию языковых обнаружений. На том основании, что не больной управляет речью, а речь управляет субъектом в случае болезни, Лакан конструирует слой реального в личности как причину поведения, выраженную в форме языковых эффектов, отторгнутых от внешней, предметной опоры.

Функция воображаемого и символического слоев личности сводится к тому, что через них общество внедряется в индивида.

Слой воображаемого, по Лакану, формируется на основе эффекта, подмеченного ранее психологами. Ребенок начиная с шестимесячного возраста узнает свой образ, отраженный в зеркале. Узнавание, сопровождающееся радостным ликованием, закрепляет в сознании собственный образ ребенка и играет в дальнейшей жизни роль психологического ядра, вокруг которого складывается восприятие человеком всякого «другого». Воображаемое, таким образом, регулирует межличностные отношения, которые Лакан описывает в терминах борьбы господского и рабского сознаний (по аналогичной схеме, описанной Гегелем в «Феноменологии духа») либо, как ни странно, в терминах оппозиционной структурализму экзистенциалистской антропологии Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера.

Однако горизонт чувственного опыта, который покрывается слоем воображаемого, не находит в концепции Лакана всестороннего развития и не выводит индивида в область общественных отношений, принимающих в его концепции вид языковых обнаружений. Поскольку индивид застает языковые правила, регулирующие речевое поведение, готовыми, то слой символического, образуемый язы-

---

[1] *Э. Бенвенист.* Общая лингвистика, стр. 117.
[2] Там же, стр. 115.

ком, составляет главное измерение лакановского человека. Посредством языка «другой», символизирующий общество, вторгается в бессознательное.

Значение языка для формирования личности Лакан определяет, опираясь на работы Леви-Стросса. Сетка символов, по Лакану, пронизывает насквозь бытие индивида и составляет его транссубъективную реальность. Приобщение к символическому начинается еще до рождения человека (брак родителей и соглашение о рождении ребенка) и продолжается после смерти (обряд погребения). Овладение языковыми кодами приводит к тому, что языковые правила оформляют, структурируют бессознательное, это хранилище хаотических влечений, желаний и т. п. Бессознательное в учении Лакана предстает не в биологическом, природном обличье, оно «окультуривается», а бытие личности сводится к языковым обнаружениям бессознательного. Языковые символы, в которых объективируется бессознательное, окутывают собеседников; происходит замыкание речевых цепей, вовлекающих в свою орбиту говорящего и слушающего.

Наглядное представление о том, в какой форме объективируется в речи бессознательное, дает эффект, известный в математике под названием «лента Мебиуса». Если склеить концы ленты, предварительно повернув один из них на 180°, двусторонняя поверхность, какой была лента до склеивания, превращается в одностороннюю, или иначе — в плоскость. Точка, двигаясь по продольной оси склеенной таким образом ленты от места соединения, к концу пути перевернется на 180°. Точно так же и цепи высказываний, по Лакану, подвергаются «скручиванию», воспроизводя «ленту Мебиуса», а скольжение по речевой цепи позволяет исследователю выявить и ее «изнанку».

Сведя человеческое бытие к цепям высказываний, Лакан идет дальше Фрейда в направлении дематериализации психоаналитической ситуации. Происходит это следующим образом. Язык в структуралистской интерпретации представлен в виде системы лингвистических знаков. Одно из самых ранних структуралистских определений знака, принадлежащее Соссюру, называет знаком «комбинацию понятия и акустического образа» [1]. Причем уже в опреде-

---

[1] *Ф. Соссюр.* Курс общей лингвистики, стр. 78.

лении особого класса знаков — символов Соссюр констатировал наличие естественной связи между означающим и его предметной опорой — означаемым. Соотношение знака с чем-то таким, что знаком не является, т. е. соотношение его с материальным референтом знака, упоминавшийся уже лингвист Э. Бенвенист считает непременным условием возможности семиотики [1]. Бенвенист настаивает на том, что в уже приведенное выше соссюровское определение знака вторгается третий термин и «этот третий термин — сам предмет, реальность» [2]. Таким образом, сама интерпретация знака как комбинации означающего и означаемого может служить основанием как философского идеализма, так и философского материализма.

На основе того, что в ходе психоаналитического курса происходит временное выведение пациента из неосознанной ситуации, т. е. отторжение означающих, составляющих его речь, от скрытой за ней реальности, Лакан делает выводы, которые приводят его к философскому идеализму. «Аналитическая интерпретация,— заявляет он,— делает почти очевидным то, что отношение реальности и мышления не есть отношение означающего к означаемому и первенство, которое реальность имеет по отношению к мысли, переходит на сторону означающего перед означаемым. Это и происходит в действительности в языке, где эффекты означаемого создаются перемещением означающего» [3].

Абсолютизация особенностей речевой практики не ограничивается у Лакана дематериализацией языка. Наблюдения над поведением больного в ходе психоаналитического курса дают Лакану повод для негативной в мировоззренческом отношении операции ниспровержения субъекта, представления его в виде мнимой величины, которой можно пренебречь. Врач наталкивается на сопротивление больного, скрывающего истину. Это приводит к нехватке означаемых, которая автоматически влечет за собой нехватку означающих. Речевая цепь практически дана в форме обрывков, которые нужно собрать воедино. А коль скоро личность уже сведена к цепи высказываний, или цепи означающих, то разрыв этой цепи как бы исключает субъективность из речевого поведения индивида.

---

[1] См. *Э. Бенвенист.* Общая лингвистика, стр. 71.
[2] Там же, стр. 91.
[3] *J. Lacan.* Ecrits, p. 705.

Декартовская формула «Я мыслю, следовательно, я существую» превращается в «Я мыслю там, где я существую» [1]. Благодаря этому личность может стать предметом математических дисциплин, теории множеств и т. п. В трактовке субъекта Лаканом, в сущности, воспроизведен тот же мыслительный ход, что и в переносе особенностей психоаналитического курса на общую концепцию человека, свойственном учению Фрейда.

Выступив против интуитивизма и иррационализма, питавших экзистенциалистские разновидности учений о человеке, Лакан, по существу, приходит к такому же негативному результату, что и один из лидеров экзистенциализма Сартр, который довел антипсихологический пафос Гуссерля до логического завершения и пришел к выводу о том, что человек, равный «ничто»,— это «дыра в бытии» [2]. Конечное тождество результатов в вопросе о субъекте красноречиво свидетельствует о том, что хотя структурализм и экзистенциализм и представляют собой антиномию, но такую, которая не выходит за пределы буржуазного сознания.

В личностной концепции Лакана с наибольшей полнотой выразилась тенденция структурализма к «вычитанию» субъекта из процесса практики, понятой в самом широком смысле этого слова и включающей в себя и историческое действие, и процесс научного и художественного творчества. Растворение человеческого бытия в формальных определениях деятельности как раз и знаменует собой освобождение от «трансценденталистского нарциссизма», предписанное М. Фуко. Именно Фуко сделал крайние выводы из тех моментов, которые как тенденция существовали в работах Леви-Стросса. Фуко же довел до логического завершения и многое из того, что только спорадически содержится в лакановской концепции человека.

В работе «Археология знания», в которой осуществлена сходная с неопозитивистским анализом языка науки программа построения истории науки и искусств, Фуко доходит до прямой фетишизации языка. Представив совокупность наук как различного рода речевые формации, образованные суммой высказываний, специфических для каждой отдельной науки, Фуко прямо заявляет о необходимо-

---

[1] *J. Lacan*. Ecrits, p. 516.
[2] *J.-P. Sartre*. L'Être et le Neánt. Paris, 1960, p. 121.

сти вычитания субъекта научной деятельности из структуралистского «анализа высказываний» [1]. Смыкаясь с философией лингвистического анализа, а в известной мере с логическим позитивизмом [2], структурализм в лице Фуко в своем антиэкзистенциалистском пафосе вообще выбрасывает человека из философии. «Вычитание» субъекта из таких, например, областей науки, как литературоведение и искусствоведение, не позволяет даже ставить проблему анализа мировоззрения художника. Анализ науки, как он мыслится Фуко, нацелен на принципиальное отвлечение от субъекта научной деятельности. Платой за такого рода объективность, утверждаемую структурализмом в противовес экзистенциалистскому субъективизму, оказывается не больше не меньше как упразднение самой проблемы творчества и попытка постигнуть механизм образования «новой» теоретической или художественной реальности. «Археология (т. е. теория истории науки Фуко.— *Л. Ф.*) не занимается поисками изобретений (инвенций): она остается бесчувственной к тому моменту (волнующему, я охотно признаю это), когда некто впервые обрел уверенность в некоторой истине; она не пытается восстановить свет этих праздничных утр» [3]. Таким образом, субъект научной деятельности в концепции Фуко разделяет судьбу лакановского индивида: он попросту упраздняется из процесса становления науки.

* *
*

В теоретических работах Леви-Стросса, в концепции личности Лакана, в культурологии и теории истории науки Фуко осуществилась основная тенденция французского структурализма, которая характеризуется прежде всего стремлением *сообщить гуманитарным наукам статус точных наук.*

Сравнение роли, которую, по мысли Леви-Стросса, фонология должна сыграть в гуманитарных науках, с ролью ядерной физики в естествознании звучит особенно современно на фоне научной революции XX в. В условиях, когда, по мнению некоторых представителей науки, в европейской культуре произошел разрыв между традицион-

---

[1] *M. Foucault.* Archéologie du savoir, p. 148.
[2] См. раздел «От позитивизма к неопозитивизму».
[3] *M. Foucault.* Archéologie du savoir, p. 189.

ными гуманитарными формами знания и естествознанием [1], структуралисты пытаются преодолеть этот разрыв путем внедрения в описание явлений культуры точных методов. Они стремятся преодолеть также тот методологический дуализм, который начиная с неокантианцев противопоставляет науки о «духе» естественным наукам. Комментируя известную фразу Канта из заключения «Критики практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них,— это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне»* [2], Лакан не без горечи замечает, что «бесконечные пространства побледнели перед маленькими буковками, более надежными для того, чтобы вынести уравнение универсума» [3].

Тот факт, что лингвистика в первой половине XX в. ближе всего подошла к современному научному идеалу с точки зрения возможности получения точного знания, сообщил ей положение образца, пригодного и для других областей гуманитарных исследований. Так, введение лингвистических моделей в этнографию привело к превращению этой описательной науки в этнологию. Пафос научности принял форму сплошной интеллектуализации явлений культуры и механизмов их производства.

Однако выдвижение лингвистики в качестве образца научного исследования и универсалистские притязания лингвистического структурализма часто приводят на Западе к стремлению свести всю реальность и человеческое бытие к языку. При этом ученые оказываются в лагере либо философского материализма, либо философского идеализма — в зависимости от их позиции, занятой, в частности, по отношению к проблеме природы лингвистического знака. Буржуазные же идеологи, строящие свои концепции на базе структурализма, а точнее, на отрыве «означающих» от «означаемых», при проекции своих воззрений в область общественной практики не идут дальше вульгарно-социологических воззрений. Показательна в этом смысле позиция участников структуралистского движения группы «Тель Кель». Опираясь на идеи лидера литерату-

---

[1] См., например, *Ч. П. Сноу.* Две культуры. М., 1973.
[2] *И. Кант.* Соч. в шести томах, т. 4 (1). М., 1965, стр. 499.
[3] *J. Lacan.* Ecrits, p. 683.

роведческого структурализма Р. Барта, сводящего всю объективную реальность к «тексту», «телькелисты» видят пути преобразования существующей действительности в борьбе с писательскими приемами, бытующими в литературе. Проблема субъекта творчества объявлена сторонниками этой группы псевдопроблемой, а ответственность мировоззренческого выбора отвергается ими, как буржуазная установка, включающая в себя сентиментальные и моральные, а следовательно, ненаучные моменты. Они ставят тем самым знак равенства между борьбой с буржуазным сознанием, которое питается, как известно, буржуазным общественным укладом, и художественными приемами построения литературного произведения. «Телькелисты» считают, что, «оспаривая риторическую систему или повествовательные формы», они тем самым «ставят под вопрос буржуазную идеологию, буржуазную концепцию мира» [1].

Вульгарный социологизм, безнадежная путаница в том, что касается различения социологического и собственно литературного уровней,— такова плата за ниспровергнутого «во имя научности» субъекта. Последнее слово буржуазного радикализма — абсурдная подмена борьбы за переделку мира борьбой со способами существования литературного языка.

Отсутствие в структурализме онтологического измерения отношения языка и бытия, вытекающее из формализующих тенденций его методологии, вызывает беспокойство у наиболее проницательных из его представителей, ибо ставит их перед необходимостью осмысления основной философской проблемы — соотношения бытия и сознания. Выступая на конференции по антропологии и лингвистике в 1952 г., Леви-Стросс заявил: «Мы недостаточно отдаем себе отчет в том, что язык и культура суть два параллельных свойства более фундаментальной деятельности: я думаю теперь о госте, присутствующем среди нас, хотя никто и не думал приглашать его на нашу дискуссию: о человеческом духе» [2]. Обращение к «человеческому духу» в устах одного из лидеров позитивного знания симптоматично. «Человеческий дух», или сознание, выступая в своей мировоззренческой функции, соотносится с целостностью бытия, а не с каким-либо из его фрагментов, как это имеет

---

[1] «La nouvelle critique», 1967, № 189—190, p. 51.
[2] *C. Levi-Strauss.* Anthropologie structurale, p. 81.

место в рассмотренных выше структуралистских работах. Приведенное высказывание Леви-Стросса лишний раз свидетельствует о неистребимой человеческой потребности, установленной еще Кантом,— стремлении выйти за пределы поддающегося рациональной упорядоченности и формализации человеческого опыта в область целостного бытия. Кант-ученый не советовал пускаться в эту область, дабы разум не запутался в противоречиях с самим собой. Разделяя кантовский пафос формализации науки, структуралисты в своей борьбе с иррационализмом феноменологов и экзистенциалистов, в сущности, закрывают себе путь к отмеченному противоречием бытию. Упразднив субъект деятельности, структурализм в своих крайних проявлениях ликвидировал то «место», где ютится мировоззрение, в рамках которого вырабатываются ценностные и смысловые характеристики бытия. Между тем преодоление противоположности формально-логического анализа предмета (или бытия) и «понимания», осуществляемого субъектом познания, в идеалистической форме происходило уже в диалектической концепции «понимающего» мышления Гегеля. К. Маркс, поставивший учение Гегеля с «головы на ноги», разработал метод диалектического материализма, в рамках которого делается возможным преодоление антиномии буржуазного сознания, одной из форм существования которой как раз и является противоположность структурализма и экзистенциализма.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В XX в. одной из ведущих тем буржуазной философии становится проблема человека, рассматриваемого как исходный пункт и центральный предмет всякого философствования. Такой антропологический поворот в буржуазной философии был вызван радикальными переменами в социальной и политической жизни мира, а также необходимостью теоретического осмысления возросших научных знаний о человеке.

Антропологические учения современной буржуазной философии родились в период всеобщего кризиса капиталистического мира. Катастрофы первой мировой войны и драматические события истории последующих десятилетий послужили импульсом для их развития. Вторая мировая война, социальные и политические преобразования послевоенного времени, наконец, научно-техническая революция и ее последствия еще более обострили и усилили философский интерес к коренным проблемам человеческого существования.

Откликаясь на запросы времени, буржуазная философия уже в начале века выдвигает ряд новых по сравнению с традиционным идеализмом принципов объяснения человека и мира, которые получают свое дальнейшее развитие в наши дни. В полемике с абстрактно-рационалистическим априоризмом и натуралистическим механицизмом философии прошлого в современной буржуазной философии возникают и складываются такие течения антропологического толка, как *феноменология, персонализм, экзистенциализм* и собственно *философская антропология.* Эти направления противопоставляют себя и материалистической философии, марксизму; они претендуют на положение новых учений, якобы преодолевших ограниченность и недостатки идеализма и материализма.

Общей, объединяющей все эти направления чертой является стремление найти и определить специфический предмет философии, избежать характерного для позитивизма отождествления предмета философского и научного исследования. Предметом философии утверждается не бытие само по себе, не законы его фактического существования, а *разъяснение* и *раскрытие смысла* бытия. Новые философские учения обращаются не к сфере объективно-научного, а к так называемой *чистой субъективности* как действующей первооснове всякой объективности. Именно в этой субъективности они стремятся найти основы и принципы свободной и творческой деятельности человека, его подлинного бытия, а через них — смысл и значение всякого другого бытия. На такой субъективистской основе современная буржуазная философия и приобретает свою антропологическую направленность как учение о человеческих основаниях всего существующего.

Преобладание субъективистских концепций в разработке проблемы человека в рамках буржуазной философии объясняется своеобразной идеологической реакцией на отчуждение человеческой личности, которое в условиях капиталистической действительности приобретает всеобщий характер.

Представители субъективистской антропологической философии в поисках путей духовного раскрепощения человека, преодоления отчуждения исходят из убеждения, что современное человечество страдает не столько от отсутствия знаний и научных истин, от недостаточного проникновения в тайны объективного мира, сколько от неумения использовать достижения науки и техники на благо человека, от незнания природы самого человека, недостаточного проникновения в тайны его внутренней жизни. Задачу философии они видят не в определении законов существования и развития объективного мира, а в раскрытии и определении субъективных человеческих форм и норм конституирования мира, которым, с их точки зрения, в конечном счете должна быть подчинена научно-техническая и нравственно-практическая деятельность человека.

Несмотря на специфические особенности, отличающие современную буржуазную антропологию от прошлой философии, она так или иначе оказывается перед необходимостью определить свое отношение и к традиционной проблематике, дать свое понимание объективного бытия,

тех взаимоотношений, в которых находится с ним человек, предложить свой ответ на основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию, построить свою метафизику и онтологию, свою философию истории.

Такова в общих чертах суть антропологического поворота, происшедшего в современной западноевропейской буржуазной философии. Его реальное содержание и характеризует философскую антропологию в ее широком смысле, т. е. как учение о сущности человека, его месте в мире и жизненном призвании.

Однако при всем единодушии сторонников «антропологизации» и «гуманизации» современной философии в рамках названных нами направлений обнаруживаются весьма существенные расхождения в понимании характера и предмета «философской антропологии». Во многих случаях предмет исследования оказывается неопределенным: остается невыясненным, что же именно подразумевается под «философией человека» и каковы те черты и признаки, которые отличают и характеризуют данную философию.

В современной немарксистской философской литературе термин «философская антропология» употребляется как в узком, специальном, так и в самом широком смысле. Он используется для обозначения различных, нередко противоположных по своим основоположениям философских концепций человека. Этими терминами называются, во-первых, философские учения, ориентированные на проблему человека,— персонализм, прагматизм, протестантская религиозная философия; во-вторых, концепции человека различных онтологических и объективно-идеалистических систем — англо-американский абсолютный идеализм, неотомизм, новая онтология Николая Гартмана, феноменология Э. Гуссерля, трансцендентальный идеализм и, наконец, специальные философские учения о человеке, какими признаны экзистенциализм и так называемая философская антропология, сложившаяся в русле современной немецкой буржуазной философии и берущая свое начало у Макса Шелера [1].

В свое время М. Шелер начертал заманчивую программу философского познания человека во всей полноте его

[1] Основные идеи философской антропологии выдвинуты М. Шелером в его работе «Место человека в Космосе» («Die Stellung des Menschen im Kosmos». Darmstadt, 1928).

бытия. Он предполагал соединить онтологическое, предметное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным философским его постижением. Но программа эта, представляющая собой попытку построения специального философского учения о человеке на основе конкретных антропологических исследований, оказалась невыполненной. Философская антропология не смогла стать целостным учением о человеке. Более того, она в значительной мере помешала объективному конкретно-антропологическому исследованию, поскольку его данные она использовала для обоснования априорных философских принципов. В работах последователей М. Шелера — Г. Плесснера, А. Гелена, Э. Ротаккера, М. Ландмана и др.— философская антропология вылилась в отдельные философски осмысленные региональные антропологии — биологическую, психологическую, культурную, религиозную.

За пределами Германии, в других западноевропейских странах, отдельные ученые и философы также предпринимали попытки построить своеобразные концепции человека, исходя из конкретных сфер научного исследования (З. Фрейд — психиатрия, Тейяр де Шарден — палеонтология и др.). Однако при всем этом немецкая *философская антропология* сохраняет в известной мере исключительное положение как единственная попытка систематизировать в философском учении о человеке данные разносторонних конкретных исследований — биологических, психологических, этнографических, культурно-исторических, социологических и др.

В американской антропологии различные попытки теоретических обобщений на почве конкретных исследований не привели к возникновению какой-либо специальной антропологической философской дисциплины. Рожденная потребностями практического порядка, антропология в США (начало ее связывают с решением, по которому она была выделена фондом Форда в качестве одной из бихевиористских наук) получила значительное развитие в области истории культуры, археологии и в изучении биологической эволюции человека [1].

Характер американской антропологии мало изменил и процесс ее психологизации, связанный с распространением

---

[1] См. *Г. Беккер* и *А. Босков*. Современная социологическая теория. М., 1961, стр. 596—598.

психоанализа и социальной психологии. В отличие от философичной немецкой культурной антропологии (Э. Ротаккер, М. Ландман), американская «культур-антропология»[1] опирается исключительно на естественнонаучный метод: простое описание какого-либо природного явления или человеческого поведения, рассматриваемого как природное явление, считается главной и определяющей ее проблемой. Прикладной характер американской антропологии сохранился и в настоящее время. Изменились лишь объекты исследований. Если в довоенный период «культур-антропология» занималась изучением «примитивных народов» — эскимосов, австралийцев, навахо, готтентотов, то современным американским антропологам приходится считаться с нынешним исключительным интересом США к «слаборазвитым районам». Различные частные и государственные, в том числе и военные, организации и центры субсидируют антропологические экспедиционные работы главным образом в странах Азии, Африки и Латинской Америки. Служебно-прикладной характер таких исследований неизбежно приводит к односторонности и предвзятости в оценке и толковании собранного фактического материала.

Таким образом, бичом антропологии в ФРГ является всевластие философских спекуляций; американская антропология, напротив, страдает от сугубо прагматической и утилитарной направленности. В обоих случаях наносится серьезный ущерб и конкретно-содержательной, и теоретической стороне антропологической науки.

Философия человека на «чисто теоретической основе» разрабатывается в США в таких направлениях, как персонализм, религиозный экзистенциализм, прагматизм и «гуманистический» материализм. При этом ни одно из названных учений не претендует на роль специальной философской антропологии, будь то шелеровского или экзистенциалистского толка, хотя некоторые варианты протестантской теологии и прагматизма испытали на себе сильное влияние немецкого и французского экзистенциализма. Все они лишь ориентированные на человека философские

---

[1] Наиболее важные труды в этой области: *A. L. Kröeber*. Anthropology. N. Y., 1923; *R. Linton*. The Tree of Culture. N. Y., 1955; *C. S. Coon*. The Story of Man. N. Y., 1954; *W. W. Howells*. Back of History. N. Y., 1954.

построения. Философия человека в США носит преимущественно религиозный характер [1].

Другой признанной специальной философией человека, развивающейся в рамках субъективного идеализма, является западноевропейский экзистенциализм [2]. Его в литературе часто называют философской антропологией, но такое название неточно, поскольку оно как бы отождествляет экзистенциализм с шелеровской антропологией. Между тем эти направления при всех родственных моментах существенно отличаются друг от друга.

Экзистенциализм сделал *отдельного человека* исходным моментом своего философствования. Именно в индивиде он ищет имманентные и абсолютно независимые основы подлинно человеческого бытия. Из человека и через него экзистенциализм пытается понять и определить смысл окружающей действительности, всякого бытия. Отсюда специальная проблематика экзистенциалистской философии человека — проблема однократности, неповторимости, невозместимости и самоценности отдельного человеческого существования, экзистенциальности человека, т. е. свободной и творческой его природы, его способности к трансценденции, а также проблема сущности и существования, времени и коммуникации, бытия и обладания, проблема смысла жизни.

Индивидуальность человеческого существования, его самоценность, свобода и творчество — важные принципы в понимании человека и для Макса Шелера и его последователей. В этой связи сторонники немецкой философской антропологии разделяют экзистенциалистскую критику современного философского сциентизма. Как и экзистенциалисты, они считают, что философия не должна дать загипнотизировать себя верой в науку и ее всесилие, и ищут *исключительно философский подход к бытию,* выходящий за рамки науки. Вместе с тем, в отличие от экзистенциалистов, они предполагают, что эти философские принципы вполне совместимы с предметным познанием человека, в том числе и с познанием его свободной и творческой при-

---

[1] Экзистенциалистские учения в США разрабатываются в тесной связи с протестантской теологией (Р. Нибур, П. Тиллих, Д. Робертс). См. об этом в разделе «Неопротестантизм». Для распространения экзистенциализма большое значение имели труды теолога У. Лоури о Кьеркегоре, Хайдеггере и Ясперсе.

[2] См. раздел «Экзистенциализм».

роды. Философская антропология представляет собой попытку *совмещения* родственного экзистенциализму *философского принципа с научным и предметным изучением человека,* попытку обоснования избранного ими философского принципа фактами науки.

В последние десятилетия философские антропологи уделяют большое внимание предметному исследованию различных сторон человеческого существования, но, как мы уже отмечали, это приводит либо к разрушению их идеалистического принципа целостного понимания человека, либо к произвольному толкованию тех конкретных фактов, которые дает антропологическая наука.

Экзистенциалисты и философские антропологи верно подмечают недостатки друг у друга, и их взаимная критика невольно обнаруживает слабые места каждой стороны.

Например, Гротуайзен и Ландман [1], сравнивая представляемую ими философскую антропологию с экзистенциализмом, видят преимущества своей концепции в том, что она рассматривает человека наряду с другим сущим, но в качестве особого бытия, занимающего особое положение в космическом целом. В то время как экзистенциалистская философия рассматривает человека лишь изнутри, здесь он исследуется кроме того и извне, со стороны. Вращаясь вокруг загадки собственного «Я», экзистенциализм тем самым примыкает к христианской концепции человека, сосредоточившей свои усилия вокруг отдельной человеческой души; его объяснения человеческой природы близки тем, которые давала спиритуалистическая философия прошлого.

Философские антропологи правильно указывают на узость экзистенциалистской концепции человека, на то, что экзистенциалисты в своих суждениях совершенно не учитывают полученные наукой знания и основанные на них представления о человеке, более того, считают науку препятствием для философского постижения его природы. Но при этом Гротуайзен и Ландман совершенно отвлекаются от принципиальной общности их собственного и экзистенциалистского понимания природы человека. А между тем имеющая для них определяющее значение концепция

---

[1] *M. Landmann.* Philosophische Antropologie. Berlin, 1955, S. 55—56.

Макса Шелера сама сложилась под сильным влиянием августинианской философии, и он также в центр своего мышления ставит духовное существо человеческой личности.

Точно так же и экзистенциалисты, критикуя философских антропологов за их неудачную попытку предметного рассмотрения человека, забывают о том, что те своими неудачами обязаны, по существу, экзистенциалистскому философскому принципу.

Экзистенциалисты выступают против претензий философской антропологии на выработку прочных знаний о человеке и основанных на них определений его сущности. По их мнению, признание человека единичным, неповторимым и вечно становящимся бытием несовместимо с какими-либо законченными и твердыми определениями. Так, К. Ясперс утверждает, что человека нельзя онтологически зафиксировать, поскольку он есть непрекращающееся самосозидание и всегда обладает и пользуется возможностью свободно принимать решения о своем собственном бытии. Философия человека якобы не может быть опредмечивающей антропологией, а только философией «экзистенциального прояснения», которая всегда подвергает сомнению всякую имеющуюся уже оценку человека и тем самым проливает свет на подлинную природу человеческого существования. Ясперс, таким образом, утверждает несовместимость предметного познания и философского постижения человеческой природы. Он считает, что увеличение знаний о различных сторонах человеческого бытия не облегчает, а усложняет дело философского познания: подлинное бытие (экзистанция) есть нечто принципиально невещественное, философская антропология же пытается его опредметить и тем самым фальсифицирует [1].

Другая важная проблема — о соотношении научных и ценностных элементов в философии и в философском познании человека — также, как правило, решается в современной буржуазной философии на двух полярно противоположных уровнях: с одной стороны, на основе сциентистского подхода к человеку и философии, т. е. путем универсализации и абсолютизации научного метода

[1] *K. Jaspers.* Philosophie. München, 1932, Bd. II. На различия антропологии и экзистенциализма указывает также М. Хайдеггер (*M. Heidegger.* Sein und Zeit. Hall — Saale, 1927; Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929).

(преимущественно естественнонаучного), с другой стороны, на основе ценностного подхода, когда субъективно-творческой, духовно-нравственной и волевой стороне познания, иначе говоря, идеологической, мировоззренческой придается самостоятельное и решающее значение. Наиболее характерными примерами этих двух подходов могут служить *неопозитивистская*[1] и *экзистенциалистская философии*. Сциентистский и ценностный подходы к познанию действительности и человека предполагают и соответствующее понимание природы самой философии, ее места и роли в жизни. В первом случае она рассматривается только как *часть и форма научного знания,* а человек — в качестве объекта, полностью и адекватно исчерпываемого научным знанием. Во втором случае философия понимается как определенная *форма субъективного переживания и постижения мира,* как своеобразная ценностно-нравственная установка или убежденность, вера, как мироощущение и миропонимание, предопределяющее всю теоретическую и практическую деятельность, а человек в своем подлинном существе предстает как нечто принципиально необъективируемое, невещественное, как некое автономное и свободное творческое начало, которое не может быть зафиксировано в понятиях науки и которое доступно лишь философскому постижению.

В современной буржуазной философии предпринимаются и различные попытки *синтезирования этих двух противоположных принципов.* Философская антропология может служить тому примером, поскольку в ней оба эти принципа сохраняются почти в неизменном виде. Один из учеников М. Шелера, Поль Ландсберг, считает, что философская антропология не может быть особой наукой о человеке, координирующей и соотносящей данные других конкретных наук, поскольку она стремится к целостному пониманию человека, а последнее не может родиться из совокупной картины его отдельных черт и качеств. Всякие факты, обстоятельства человеческого бытия, устанавливаемые конкретными науками, должны, по мнению Ландсберга, оцениваться не сами по себе, а лишь в их особой *значимости для целого* и обнаруживать свой подлинный смысл впервые лишь в целом[2].

---

[1] См. раздел «От позитивизма к неопозитивизму».

[2] *P. Landsberg.* Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt am Main, 1960, S. 11.

Соотнесение результатов конкретно-научного исследования с принципом целостного понимания человека и осмысление их в свете этого философского принципа, конечно, может оказаться плодотворным, но только при наличии двух условий, которые отсутствуют в философской антропологии. Необходимо, во-первых, чтобы принцип целостного понимания человека не исключал его предметности и опредмечиваемости, т. е. той самой формы его бытия, в которой он и может быть предметом научного познания. И во-вторых, принцип научного исследования должен быть свободен от позитивистской абсолютизации научного знания, должен считаться и соотноситься с целостностью человеческого существа, его конкретно-исторической и социальной природой.

Философская антропология, по Ландсбергу, оценивает данные конкретных наук лишь в их зависимости от целого, т. е. от уже существующего философского понятия о человеческой природе. Но задача состоит не только в том, чтобы осветить новые факты науки светом уже сложившегося понимания человека, но и в том, чтобы углубить и развить *само это понимание* в свете новых фактов. Иначе теряет смысл сама попытка использования научных данных для философского познания человека. А именно в этой попытке, по идее, заключено отличие философской антропологии от экзистенциализма, которое на деле теряется.

Пытаясь преодолеть крайности позитивизма и экзистенциалистского иррационализма и субъективизма, представители философской антропологии развивают своеобразные концепции деятельного человека. Используя различные данные современной науки, они ссылаются на определенные особенности человека как биологического и культурного существа и стремятся утвердить такое его понимание, согласно которому он характеризуется как автономный и свободный творец своего собственного бытия и культурных форм.

Подобно экзистенциалистам философские антропологи исходят из иррационалистического отрицания всяких заранее данных объективных форм и закономерностей, могущих иметь сущностное значение для человека и его культурной жизни. Вместе с тем они утверждают некоторые изначально данные биологические и психические качества и особенности человека, которые, по их мнению, предопре-

деляют его активную и деятельную природу. При этом не столько какие-либо позитивные характеристики человека, сколько отвержение изначальной детерминированности его поведения служит для них доказательством этой определяющей черты человеческого существа. Согласно логике их учений, человек, пребывая в постоянном историческом становлении, призван в хаотическом течении данной ему реальности формировать себя и свой мир.

Один из представителей философской антропологии, Арнольд Гелен, вслед за Ницше характеризует человека как «еще не определившееся животное», говорит о его животной «незавершенности» и «незакрепленности» [1] Именно это обстоятельство, согласно Гелену, исключает человека из животного мира. В отличие от всех высших млекопитающих человек якобы определяется своей биологической недостаточностью — несоответствиями, неспециализированностью, примитивизмом, плохой оснащенностью инстинктами. Биологическая специализированность животного защищает его, позволяет ему прилаживаться к природной среде, приспосабливаться к ней. Человек же, лишенный этих «преимуществ», оказывается изначально «открытым миру». Если животное обнаруживает узкую региональную связанность с определенной средой, то человек не имеет такой однозначно детерминирующей его среды, он «имеет мир», обладает необычайной пластичностью, способностью к обучению. В утверждении этой исключительной особенности человека Гелен опирается на работы немецкого биолога Адольфа Портмана, по-своему их философски интерпретируя.

Исследуя закономерности развития и роста позвоночных животных до и после рождения, Портман отметил существенные различия между привязанной к среде, обеспеченной инстинктом и приспособлением формы животного существования и бытием открытого миру и тем самым свободного для своих решений человека [2]. «Неопределенность» и «открытость миру» выдвигаются Геленом как основные формы человеческого бытия. Гелен отвергает рассмотрение человека по аналогии с животными, он критикует те теории, в которых низшие ступени человеческого

---

[1] *A. Gehlen.* Der Mensch. Sein Nature und sein Stellung in der Welt. Bonn, 1955.

[2] *A. Portmann.* Biologische Fragmente zu einer Zehre vom Menschen. Basel, 1951.

развития расцениваются как близкие к животному образу жизни и лишь последующие, высшие ступени — как истинно человеческие. Вместе с тем сам он специфику и сущность человека выводит и определяет лишь в ходе сравнения человека с животным, более того, связывает ее с особой исключительностью его биологической организации. Претендуя на конкретно-научное, предметное рассмотрение и выявление специфики человеческого существа, он на основе анализа явлений и фактов узкобиологической сферы человеческого бытия приходит к неоправданно общим философским выводам и заключениям. Витально-биологические предпосылки антропологии Гелена не только определили характер его собственного учения о человеке, но и оказали значительное влияние на учения других представителей философской антропологии, в том числе и на представителей «культурной антропологии» Э. Ротаккера и М. Ландмана.

Преодолеть однобокое определение человека как существа только «открытого», независимого от среды, пытается Г. Плесснер [1]. Он понимает, что свободу человека, его способность к культурному творчеству нельзя объяснять лишь специфической биологической структурой. Но в объяснении причин и факторов, определяющих способность человека сознавать свою «самость», разрывать рамки животной замкнутости, возвыситься над природной средой, и он обращается к отдельным отличительным способностям человеческого индивида, в частности к особенностям его психики.

Человек отличается от животного, по Плесснеру, так называемой эксцентрической позицией, которая проявляется, например, в смехе или плаче. Человек способен схватывать, познавать в себе покоящееся бытие, и эта способность первоначально ведет к осознанию собственной «самости», себя как личности, а затем и к осознанию внешних объектов, окружающих явлений как вещей. Лишь человеку и со стороны его собственного «Я», и со стороны окружающего «Оно» открывается бесконечность мира.

Такие проявления «эксцентрической позиции» человека, как смех и плач, Плесснер характеризует как катастрофические реакции человека, возникающие в результате

[1] *H. Plessner*. Die Stufen der Organischen und der Mensche. Berlin — Leipzig, 1928; Macht und menschliche Natur. Berlin, 1933; Zaehen und Weinen. Berlin, 1950.

потери самообладания при столкновении с ситуациями необъяснимыми, на которые неизвестно как надо реагировать. Существо, лишенное «эксцентричности», такое, как животное, не способно заметить несоответствие в ситуации. Этой способностью, по Плесснеру, обладает только духовное существо — человек. Причем в его деятельности, понимаемой как реакции на среду и собственное бытие, соединяются воедино духовные и физические сферы: некий физический автоматизм и артикулируемые, от самой личности исходящие реакции.

О деятельной сущности человека говорит и Эрих Ротаккер в своей культурной антропологии [1]. Он пытается понять и объяснить отдельные культуры как определенные стили жизни, которые, в свою очередь, сводятся к основным структурам человеческого бытия.

Деятельность человека рассматривается им как вызванная определенным эмоциональным состоянием реакция на соответствующую ситуацию. Человек, по Ротаккеру, окружен таинственной действительностью, загадочной и иррациональной. Это «таинственное нечто» наступает на человека, который реагирует на него определенными действиями. Из этой действительности — «мировой материи» — человек с помощью языка конституирует свои миры. Язык у Ротаккера характеризуется, таким образом, как великое орудие конституирующей деятельности человека.

Однако иррационалистическая предпосылка человеческого существования, его деятельности выступает в концепции Ротаккера в несколько видоизмененном виде: человек, по его мнению, противостоит все же не абсолютному хаосу; его формирующей активности всегда дан уже в известной степени оформленный материал, предварительно испытавший на себе воздействие других людей. Действия последних всегда предшествуют нашей формирующей деятельности. Э. Ротаккер, а затем и М. Ландман, казалось бы, разрывают узкие рамки биологического антропологизма А. Гелена, поскольку рассматривают человека в первую очередь «как созидателя культуры». В действительности же и в их «культурной антропологии» подлинно культурные и социальные аспекты человеческого бытия не получают своего раскрытия: они нередко рассматриваются

---

[1] *E. Rothacker.* Philosophische Anthropologie. Bonn, 1956; Problem der Kulturanthropologie. Bonn, 1948.

и объясняются в слишком тесной и непосредственной связи с биологической структурой индивида.

Вслед за Г. Плесснером они пытаются построить философскую антропологию, свободную как от чисто эмпирического, так и чисто априористического подхода, правильно фиксируя недостатки обоих подходов. Эмпиризм рассматривает человека лишь в качестве объекта, как вещь среди вещей, и упускает его творческую природу. А экзистенциалистский априоризм, например, не в состоянии связать свои вечные и априорные принципы с историей, опытом, показать, как они возникают в самой жизни. Априоризм противопоставляет объективным абсолютным порядкам и закономерностям лишь абсолютизированную субъективность: сознание, «Я», душу, дух, разум, в то время как следует преодолеть это абсолютизирование в обеих сферах, заменив его живой и творческой историчностью. Но задача эта также оказалась непосильной для философских антропологов. Метафизический и идеалистический характер их общефилософской концепции не позволяет им достигнуть такого синтеза.

На каждом конкретном этапе своего существования и развития человек представляет собой и определенного рода данность, нечто ставшее, обладающее относительно устойчивой структурой и некую открытую возможность, творческое существо, постоянно созидающее свое «Я» и свой жизненный мир культуры. Вместе с тем человек воплощает в себе конкретно-историческое единство этих сторон, нерасторжимую целостность существа, в котором любое жизненное проявление есть проявление человеческое. Однако в современной буржуазной философии целостный человек оказался как бы разделенным на две части, каждая из которых рассматривается и трактуется как заключающая в себе подлинную сущность человека, действительные причины и основания его существования и творчества. Экзистенциалисты подчеркивают динамичность, историчность человека, его свободную и творческую природу, сосредоточивают свое внимание не на сущем, а на должном. Представители психоанализа [1], философской антропологии и структурализма (З. Фрейд, А. Гелен, Леви-Стросс и др.), несмотря на существующие между ними различия, предлагают в понимании и объяснении человека

---

[1] См. раздел «Классический психоанализ и неофрейдизм».

отказаться от иллюзий субъективного сознания, от той мнимой очевидности нашего «Я», на которой строят свою концепцию экзистенциалисты, и обращаются к объективным и безличным основам человеческого существа — к сфере бессознательного, или к биологической структуре человека, или к различным базисным моделям структурализма. Именно здесь они пытаются найти важнейшие корни и показатели подлинной природы человека.

Таким образом, в буржуазной философии понимание человека основывается либо на принципах чистой субъективности, т. е. подчеркивается полная автономность и независимость его от всяких объективных сфер, либо на базе так называемого строго научного анализа различных безличных структур человеческого бытия, т. е. человек сводится к природе, представляется лишенным смысла истории, своей собственной биографии.

Фрейдисты, структуралисты и философские антропологи рассматривают и теоретически осмысляют научные данные о некоторых конкретных и узких сферах жизнедеятельности человека, но на этой основе они приходят к всеобъемлющим обобщениям метафизического порядка, претендующим на объяснение человека в целом. С других позиций, но к тем же притязаниям приходят экзистенциалисты. Они отрицают какое-либо значение научного знания для философского постижения человека, поскольку их олицетворяющая подлинного человека «экзистенция», или чистая субъективность, непредметна, невещественна и не поддается научному определению. В силу такого понимания человека они также оказываются во власти узкого антропологизма, хотя и иного рода. Разными путями философская антропология и экзистенциализм приходят к утверждению своих учений как единственной и специальной философии человека.

Защищаемая философскими антропологами идея теоретического осмысления научных данных о человеке и познания с помощью этих данных его сущности сама по себе не вызывает возражений. Они провозглашают необходимость того, что в той или иной мере, с большим или меньшим успехом уже осуществляется учеными в ряде стран, и прежде всего в социалистических странах. Но попытка философских антропологов *реализовать эту идею,* как уже отмечалось, *оказалась безуспешной.* Причиной тому является несостоятельность исходных методологических прин-

ципов, а также самого стремления положить в основу общефилософских обобщений о сущности человека изучение какой-либо отдельной, частной сферы человеческого бытия.

Признавая необходимость философско-антропологических исследований и обоснования философии человека фактами современной науки, советские ученые и марксистски ориентированные мыслители за рубежом отвергают необоснованные претензии философской антропологии шелеровского и экзистенциалистского толка на положение подлинной философии человека.

Проблема философской антропологии является одной из наиболее дискуссионных. Но если в буржуазной литературе больше обсуждается вопрос о том, способствует ли конкретно-научное, предметное исследование человека философскому познанию и пониманию его сущности, то в марксистской литературе речь идет о месте и назначении философской антропологии, о ее отношении к конкретным наукам и философии. При этом термин «философская антропология» употребляется здесь в узком и наиболее адекватном значении, т. е. как специфическая теоретическая наука, которая философски осмысливает конкретно-научные данные о различных формах жизнедеятельности отдельного человека, но никак не особого типа учение, особое философское направление, якобы во всей своей проблематике сориентированное на человека.

Целостная картина человека — понимание его сущности, положения в мире и жизненного назначения — может быть раскрыта только в научном общефилософском учении, каковым является марксизм. Только на базе марксизма можно теоретически осмыслить человека в единстве всех его жизненных отношений. Только в рамках марксистской философии рождается та общая концепция человека, которая затем служит руководством для научного рассмотрения различных внешних и внутренних сфер человеческого бытия. Представления о мире и человеке в марксистской философии складываются путем теоретического мышления, но, чтобы избежать беспочвенных спекуляций, она основывает свои положения на опыте конкретного научного познания. Знание, достигнутое различными конкретными науками, не непосредственно входит в философию, оно служит ее обоснованию в виде определенных теоретических обобщений и выводов, которые находят свое выражение в ее категориях и формах.

Марксистская философия человека характеризуется двумя разными уровнями и аспектами, которые внутренне связаны между собой и обусловливают друг друга. Она родилась как теория массового революционного действия, как руководство к практической перестройке мира, к радикальному решению коренных жизненных проблем человека. Научный анализ объективных факторов и тенденций развития общества в целом, его классов и социально-экономических форм служит обоснованию ее важнейших положений. Вместе с тем эти общие принципы социального развития выражают мироощущение каждого пролетария, конкретного человека не только как представителя революционного класса, но и как живого индивида. Марксизм рассматривает человека в единстве общественных и индивидуальных проявлений, как существо, «творимое» историей и «творящее» историю, как средство и цель, руководимого и руководящего, невольного и свободного участника общественной жизни. Он говорит как о факторах и средствах общественного воздействия на людей, на массы, о тех чертах и особенностях человека, используя которые можно направлять его деятельность в рамках общественных организаций и движений, независимо от его воли и желаний, так и о тех силах и факторах социальной и индивидуальной жизни человека, которые обеспечивают его внешнюю и внутреннюю свободу, творческую активность, направленную на целесообразное изменение и преобразование существующих общественных форм и организаций.

Отправным пунктом материалистического понимания истории и марксистского учения о человеке является *практика* как совместная деятельность людей, как совокупность всех форм общественной деятельности. Показав всю иллюзорность абстрактной человеческой сущности отдельного изолированного индивида, марксизм открыл реальность конкретной человеческой сущности в системе общественных отношений. Марксистская философия человека обращается к конкретности человеческого бытия не только в социальной жизни, в истории и классовой борьбе, но и к конкретному в индивидуальной жизни. Человек — это культурное существо, интегрирующее в себе социально значимые черты, но он представляет собой и некую конкретную и неповторимую индивидуальность. Эта целостность человека является реальным фактом и постоянно

действующим фактором социальной жизни. Она отражает не только его социальную и историческую особенность, но и его биологическое, психическое своеобразие, исключительность его индивидуальной биографии. Как свидетельствуют данные современной биологической науки, каждый человек обладает единственной в своем роде генетической конституцией организма и соответствующими ей внешними проявлениями. Число возможных комбинаций человеческих генов и их возможных мутаций, как считают ученые, едва ли не больше числа атомов во Вселенной. Конечно, нельзя преувеличивать значение биологического фактора, наследственности, поскольку в обществе они существуют и проявляют себя в превращенной форме, но очевидно и то, что они, как и другие факторы индивидуального человеческого существования, например связанные со своеобразием индивидуального жизненного опыта, являются действительными реальностями человеческой жизни, требующими специального научного рассмотрения и теоретического осмысления.

К. Маркс не создавал специального учения о человеческом индивиде, но его общая философская концепция человека и связанные с ней многочисленные характеристики индивидуального человека, его телесной организации, стремлений и побуждений, характера и потребностей служат методологической основой для развития с марксистских позиций научной теории конкретного человека. Такая теоретическая наука особенно нужна не только в связи с необходимостью осмысления необычайно возросшего объема научных данных о человеке, но и потому, что общая философия для построения своих категорий и форм пользуется не непосредственными результатами научного познания, а его данными, зафиксированными в теориях и понятиях различных смежных и «прикладных» философских учений. *Философская теория конкретного человека* в этой связи есть *своеобразное промежуточное звено* между целым рядом конкретных наук о человеке и самой философией, ее общей концепцией человека.

Однако успех теоретического осмысления конкретно-научного материала в данной сфере может быть обеспечен, как мы уже отмечали, лишь в случае использования правильной методологии, лишь при наличии правильной исходной философской позиции — научного общефилософского понимания сущности человека.

Всякая философия и ее учение о человеке вырабатывают свое понимание смысла жизни, бытия вообще, человеческого положения в мире и его призвания, они формулируют главную жизненную задачу человека и человечества, говорят о должном, о том, каким должен быть человек. Основные философские принципы марксистского понимания человека в силу их диалектико-материалистической природы противоположны односторонним идеалистическим учениям о конкретном человеке, которые разрабатываются в русле буржуазной философской антропологии и экзистенциализма. Марксистская философия человека по своей структуре и внутренней логике требует теоретического анализа современных научных знаний о человеке под углом зрения не только теоретического объяснения мира, но прежде всего обоснования принципов и способов его изменения. Иначе говоря, она является философией творческой и революционной активности человека. Такая ее характеристика определяется как ее теоретическими основоположениями, так и ее значением для современной революционной практики, для строительства нового, коммунистического общества. Но цели и принципы человеческого творчества марксистская философия человека определяет не произвольно, а с учетом конкретного положения и возможностей человека, его реальных физических, духовных и социальных потенций.

Проблема человека не частная, а центральная проблема для марксистско-ленинской философии, она пронизывает все существенные, собственно философские проблемы, служит ключом к пониманию ее подлинной структуры и направленности.

Целостному и конкретно-историческому человеку соответствует аналогичный принцип единства и конкретно-исторического рассмотрения его в марксистской философии. Как человек являет собой конкретное единство души и тела, разума и воли, рассудка и чувственности, рационального и иррационального, так и марксистская философия, познающая и объясняющая его, стремится отразить в своих формах эту сложную целостность человеческого существа.

Марксистская философия свои положения и принципы выводит из научного познания и ценностного отношения к действительности, выражающего ту или иную жизненную позицию человека, класса, партии. Она органически

сочетает в себе науку и ценность, истину и справедливость, знание и убежденность, обнаруживая при этом специфические формы своей научности и свою особенность как формы общественного сознания.

Именно поэтому существо марксистско-ленинской философии человека не исчерпывается специфическими теоретическими основоположениями; она не только научная теория, но и мировоззрение, идеальное выражение всего жизненного опыта человека, его отношения к миру, к самому себе. Соответственно философская истина, или философская правда, независимо от того, к чему она относится — к миру или к человеку, есть не только «объективная истина», но и «субъективно» переживаемое положение, она одновременно есть и истина, и ценность, научное знание, понимание мира, человека и постижение их смысла и значения. Принципы и категории марксистско-ленинской философии — это не просто теоретические обобщения, рожденные на почве науки, это принципы жизни и деятельности человека, выражающие конкретно-историческое соотношение знания и ценностей, реальных законов бытия и норм долженствования. Знание в ней реализуется с учетом общественных целей и задач человека. В то же время и само научное знание всегда есть то видение объективной истины, которое рождается при прямом или косвенном влиянии определенной ценностной установки. Философия говорит человеку как о его реальном, фактическом положении в мире, так и о его жизненном назначении, т. е. не только о том, что он есть, но и о том, чем он должен быть.

В противоположность всем разновидностям буржуазной философской антропологии, марксистская философия человека, утверждая приоритет гуманистического принципа, первенствующее значение в человеческой деятельности придает идеалам и ценностям революционной практики. И в этом — ее великое достоинство как подлинной философии творческой активности человека.

КЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ И НЕОФРЕЙДИЗМ

Одним из распространенных и влиятельных направлений в современной буржуазной философской мысли является неофрейдизм, который в своих различных вариантах и модификациях воспроизводит идеи психоаналитического учения австрийского врача-невропатолога и психиатра Зигмунда Фрейда (1856—1939). Возникнув в рамках психиатрии, как своеобразный подход к лечению неврозов методами «катарсиса» или самоочищения, психоанализ первоначально не претендовал на роль философского учения, раскрывающего и объясняющего наряду с механизмами функционирования человеческой психики и закономерности общественного развития. Однако постепенно он завоевал популярность не только в медицинских кругах, и его теоретические положения и установки стали применяться в философии как способ объяснения личностных, культурных и социальных феноменов. Несмотря на то что сам Фрейд в своих работах стремился отмежеваться от какой-либо философии, заявляя, что психоанализ не может быть рассмотрен как философское учение, тем не менее тенденция к философским обобщениям не только отчетливо просматривается у основоположника психоанализа, но и составляет скрытую сущность его теоретических воззрений. Еще большую философскую направленность приобретает психоанализ в работах современных неофрейдистов, постепенно принимая характер универсального философского направления в рамках буржуазной философии, претендующего на раскрытие, осмысление и философское обобщение не только фактов индивидуально-личностного поведения человека, но и социальных, политических, исторических, культурных аспектов жизни современного буржуазного общества.

Неофрейдизм не принял на вооружение те концепции, которые, будучи первоначально сформулированными основоположником психоанализа, со временем обнаружили свой явно ненаучный и иллюзорный характер. Более того, многие теоретические положения классического психоанализа были не только взяты под сомнение, но и подверглись принципиальной критике со стороны отдельных представителей неофрейдизма. Однако их критические соображения в адрес психоанализа Фрейда касались лишь *частностей*, которые относились к процедуре психоаналитического исследования, к ошибочным теоретическим выводам, к толкованию природы различных психических процессов, обусловливающих деятельность индивида. Общие же принципы и установки классического психоанализа («психология бессознательного», представления об иррациональных моментах деятельности человека, конфликтности и расщепленности внутреннего мира личности, «репрессивности» культуры и общества) легли в основу учения современных неофрейдистов.

Психоаналитические идеи получили широкое признание не только в среде леворадикальной молодежи и «бунтующей» интеллигенции на Западе, но и в академических кругах критически мыслящих ученых, которые с либерально-реформистских позиций критикуют современное буржуазное общество. Об этом свидетельствует распространение этих идей как в различных жанрах художественного творчества, включая буржуазную литературу «потока сознания», театр абсурда, сюрреализм, поэзию рока и какофоническую музыку, так и во многих исследованиях, носящих философский и социологический характер.

Тем не менее не следует переоценивать идейное влияние психоанализа, поскольку сами буржуазные теоретики подвергают его критике как «извне», так и «изнутри». Даже ведущие неофрейдисты порой не могут скрыть разочарования, что современный психоанализ не оправдал надежд, которые на него возлагались.

Чем же объясняется столь широкое распространение идей фрейдизма среди интеллигенции Запада? Каковы те «сильные» и «слабые» стороны психоанализа, которые одновременно привлекают и отталкивают критически мыслящих буржуазных ученых? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо бросить ретроспективный взгляд на всю историю развития и распространения психоаналитического движения.

* *
*

Психоанализ в его классической форме был основан З. Фрейдом на рубеже XIX и XX вв., когда намечалась ломка традиционных представлений о психической жизни человека. В этот период новые открытия и достижения в естественных науках рельефно обнажили неудовлетворительность механистических и натуралистических толкований природы человека. Для многих мыслителей становится очевидным, что сведение человека к природным характеристикам не позволяет проникнуть в тайну человеческого бытия, в область «внутренней» жизни человека, которая не поддается натуралистическим интерпретациям и не выявляется посредством эмпирического наблюдения. «Внутренний» мир человека можно лишь описать, наблюдая за различными проявлениями жизнедеятельности индивида и раскрывая смысл и значение последних. В связи с этим, особенно в области отвлеченного мышления, не связанного с традиционным эмпиризмом, начинает складываться *антирациональное восприятие мира и человека.*

Фрейдовский психоанализ в известной степени был попыткой синтезирования двух плоскостей исследования человеческой природы: не ограничиваясь исследованием природных элементов человеческого существа, он направлен и на раскрытие психических влечений человека, его внутреннего мира, смысла человеческого поведения и значения культурных и социальных образований для формирования психической жизни человека и его психологических реакций. Это в свою очередь предполагало более глубинное изучение структуры личности, поскольку при анализе и оценке человеческой деятельности исследователь постоянно сталкивался с такими поведенческими характеристиками, которые не покрывались областью сознательного и рационального в человеке.

Дофрейдовская психология в качестве объекта исследования имела нормального, физически и психически здорового человека и исследовала феномен сознания, Фрейд же как психопатолог, исследуя характер и причины возникновения неврозов, натолкнулся на ту область человеческой психики, которая оставалась вне поля зрения предшествующей психологии. Он оказался перед необходимостью исследования природы психического, внутреннего

мира «Я» и тех структур, которые не вписывались в собственно «сознательное» в человеке, и пришел к заключению, что человеческая психика представляет собой некий конгломерат, состоящий из различных компонентов, которые по своему характеру являются не только сознательными, но и бессознательными и предсознательными.

В общем плане психика человека представляется Фрейду расщепленной на две противостоящие друг другу сферы сознательного и бессознательного, которые представляют собой существенные характеристики личности. Но во фрейдовской структуре личности обе эти сферы представлены не равнозначно: бессознательное он считал центральным компонентом, составляющим суть человеческой психики, а сознательное — лишь особой инстанцией, надстраивающейся над бессознательным. Своим происхождением сознательное, по Фрейду, обязано бессознательному и выкристаллизовывается из него в процессе развития психики. Поэтому, согласно Фрейду, сознательное не есть суть психики, а лишь такое ее качество, которое «может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам» [1].

Окончательная дифференциация различных инстанций в психике человека была осуществлена Фрейдом в работах «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Массовая психология и анализ человеческого «Я»» (1921), «Я и Оно» (1923). Созданная Фрейдом *модель личности* предстает как комбинация трех элементов: «Оно» (Id) — глубинный слой бессознательных влечений, психическая «самость», основа деятельного индивида, которая руководствуется только «принципом удовольствия» безотносительно к социальной реальности, а порой и вопреки ей; «Я» (Ego) — сфера сознательного, посредник между «Оно» и внешним миром, в том числе природными и социальными институтами, соизмеряющий деятельность «Оно» с «принципом реальности», целесообразностью и внешнеполагаемой необходимостью; «Сверх-Я» (Super-Ego) — внутриличностная совесть, своего рода цензура, критическая инстанция, которая возникает как посредник между «Оно» и «Я» в силу неразрешимости конфликта между ними, неспособности «Я» обуздать бессознательные порывы и подчинить их требованиям «принципа реальности».

---

[1] *З. Фрейд.* Я и Оно. Л., 1924, стр. 7.

Пытаясь проникнуть в механизмы работы человеческой психики, Фрейд исходит из того, что глубинный, природный ее слой («Оно») функционирует по произвольно выбранной программе получения наибольшего удовольствия. Но поскольку в удовлетворении своих страстей индивид сталкивается с внешней реальностью, которая противостоит «Оно», в нем выделяется «Я», стремящееся обуздать бессознательные влечения и направить их в русло социально одобренного поведения. «Оно» исподволь, но властно диктует свои условия «Я».

Как покорный слуга бессознательных влечений, «Я» пытается сохранить свое доброе согласие с «Оно» и внешним миром. Это ему не всегда удается, поэтому в нем самом образуется новая инстанция — «Сверх-Я» или «Идеал-Я», которая царит над «Я» как совесть или бессознательное чувство вины. «Сверх-Я» как бы является высшим существом в человеке, отражающим заповеди, социальные запреты, власть родителей и авторитетов. По своему положению и функциям в психике человека «Сверх-Я» призвано осуществлять сублимацию бессознательных влечений и в этом смысле как бы солидаризируется с «Я». Но по своему содержанию «Сверх-Я» ближе к «Оно» и даже противостоит «Я», как поверенный внутреннего мира «Оно», что может привести к конфликтной ситуации, ведущей к нарушениям в психике человека. Таким образом, фрейдовское «Я» предстает в виде «несчастного сознания», которое, подобно локатору, вынуждено поворачиваться то в одну, то в другую сторону, чтобы оказаться в дружеском согласии как с «Оно», так и со «Сверх-Я».

Хотя Фрейд признавал «наследственность» и «природность» бессознательного, вряд ли правильно утверждать, что он абсолютизирует силу и власть бессознательного и всецело исходит из необузданных влечений человека. Задача психоанализа, в том виде, как ее сформулировал Фрейд, заключается в том, чтобы бессознательный материал человеческой психики перевести в область сознания и подчинить его своим целям. В этом смысле Фрейд был оптимистом, так как верил в способность осознания бессознательного, что наиболее рельефно было им выражено в формуле: «Там где было «Оно», должно быть «Я»». Вся его аналитическая деятельность была направлена на то, чтобы по мере раскрытия природы бессознательного человек мог

овладеть своими страстями и сознательно управлять ими в реальной жизни.

Фрейд сознавал трудности, которые вставали на пути овладения бессознательным, долго бился над решением этой проблемы, постоянно внося коррективы в понимание природы бессознательного и составляющих его ядро так называемых «первичных влечений».

Проблема «первичных влечений» оказалась камнем преткновения всего психоанализа, и именно в этом пункте обнаружилось серьезное расхождение между Фрейдом и такими приверженцами фрейдизма, как К. Юнг, А. Адлер, В. Рейх, К. Хорни, Э. Фромм. В качестве основы «первичных влечений», движущей силы бессознательного Фрейд ошибочно принял сексуальные влечения. За подтверждением своей гипотезы он обратился к мифологическим сюжетам, художественным и литературным памятникам истории. В древнегреческом мифе о царе Эдипе, по мнению Фрейда, содержатся не только доказательства того, что сексуальные влечения являются основой деятельности человека, но и обнаруживаются те сексуальные комплексы, которые с детства заложены в человеке. Согласно фрейдовскому «эдипову комплексу», мальчик постоянно испытывает влечение к своей матери и видит в отце реального соперника. С позиций описания детских сексуальных переживаний Фрейд пытается анализировать все творчество таких великих мастеров кисти и пера, как Леонардо да Винчи, Шекспир, Гете, Достоевский.

Разумеется, подобная интерпретация сексуальных влечений не имела ничего общего с научным подходом к проблеме. И если фрейдовская «психология искусства», основывающаяся на установлении внутренних связей между содержанием произведений, их выразительностью, мастерством и личностными переживаниями автора, получила признание у многих художников на Западе (в том числе у Т. Манна, С. Цвейга, А. Цвейга, С. Дали, Р. Роллана) и в известных пределах импонировала последователям Фрейда, то гипертрофирование сексуальных влечений не могло не вызвать негативной реакции у тех, кто критически относился к любым фантастическим и мифологическим конструкциям, используемым в качестве критерия истинности научного знания.

В более поздних работах Фрейда понятие «сексуальные влечения» заменяется понятием «либидо», которое охваты-

вает уже всю сферу человеческой любви, включая любовь родителей, дружбу, общечеловеческую любовь и т. д. В конечном счете он выдвигает гипотезу, что деятельность человека обусловлена наличием как биологических, так и социальных «влечений», где доминирующую роль играют так называемые «инстинкт жизни» (Эрос) и «инстинкт смерти» (Танатос).

Коррективы, вносимые Фрейдом в понимание природы «первичных влечений», неудовлетворенность первоначальными своими гипотезами о сексуальных инстинктах как движущей силе человеческого поведения объяснялись, пожалуй, не столько тем, что психоанализ еще при жизни Фрейда был подвергнут резкой критике за «пансексуализм», сколько тем, что при исследовании неврозов Фрейд был вынужден выйти за рамки чисто «природного» толкования психических процессов. Он обращается к социальным и культурным аспектам жизни человека в буржуазном обществе и ставит вопрос о социальной обусловленности неврозов.

Обращаясь к исследованию социальной и культурной жизни общества, Фрейд отталкивается от созданной им модели личности. Поэтому принцип психологизации, используемый при рассмотрении природы человека, неправомерно переносится им и на общественные явления. Человек, подчеркивает Фрейд, не существует изолированно от других людей; в его психической жизни всегда присутствует «другой», с которым он вступает в контакт. В этом смысле психология личности, по мнению Фрейда, является одновременно и психологией социальной. Психоанализ может быть использован не только в исследовании чисто личностных, но и социальных проблем, поскольку механизмы психического взаимодействия между различными инстанциями в личности якобы находят свой аналог в социальных и культурных процессах в обществе. Причем, анализируя эти процессы, Фрейд прибегал к неоправданно широким обобщениям: антагонизмы между индивидом и обществом, которые наблюдались им в буржуазной культуре, он считал неотъемлемой частью развития культуры вообще. Разумеется, перенесение закономерностей развития буржуазного общества на другие общественные системы было неправомерным, тем более что анализ культуры и общества ограничивался у Фрейда лишь выявлением тех «культурных и социальных лишений», которые налагались буржуазным

обществом на человека, вызывая у него душевные переживания. Однако критические замечания Фрейда в адрес буржуазной культуры сохраняют актуальность и в наши дни. Именно эта критическая направленность мышления Фрейда привлекает сегодня внимание той части «бунтующей» интеллигенции и леворадикальной молодежи Запада, которая отвергает культурные и социальные ценности современного буржуазного общества.

Критическая тенденция по отношению к буржуазной культуре была характерна для ряда мыслителей конца XIX — начала XX в. Она прослеживается, например, в работах А. Вебера, Г. Зиммеля, Ф. Тённиса, О. Шпенглера. В известном смысле и Фрейд примыкает к этой плеяде теоретиков «кризиса культуры»: он отмечает негативные стороны развития культуры и цивилизации, уделяя особое внимание рассмотрению последствий их воздействия на человека. Фрейд подмечает конформистскую «ориентацию мыслей и чувств», преобладание аффективности и опустошенности личности, проявление в обществе «корпоративного духа». Люди, подчеркивает он, постоянно находятся в состоянии страха и беспокойства от достижений цивилизации, поскольку таковые могут быть использованы против человека. Чувства страха и беспокойства усиливаются от того, что социальные институты, регулирующие отношения между людьми в семье, обществе и государстве, противостоят им как чуждая и непонятная сила. Правильно подмечая несовершенство социальных институтов в буржуазном обществе и искаженный характер отношений между людьми в «корпоративном» мире, Фрейд, однако, при объяснении этих явлений сосредоточивает свое внимание не на социальной организации данного общества, а на отдельном индивиде: он считает, что все проистекает от природной склонности человека к агрессии и деструктивности.

Этот вывод Фрейда во многом основывался на эмпирических наблюдениях, связанных с первой мировой войной. Потрясенный жестокостью людей, он безоговорочно включает в свою психоаналитическую теорию понятие об агрессивности человека и с точки зрения обуздания этого инстинкта рассматривает теперь развитие культуры. Достижения культуры призваны, по Фрейду, способствовать приглушению агрессивных человеческих инстинктов. Но в тех случаях, когда культуре это удается, агрессия, как полагает Фрейд, может стать частью внутреннего мира чело-

века, что с неизбежностью ведет к неврозам. Поскольку культура является достоянием не одного человека, а всей массы людей, то возникает проблема «коллективных неврозов». В этой связи Фрейд ставит вопрос о том, не являются ли многие культуры, или даже культурные эпохи, «невротическими», не становится ли все человечество под влиянием культурных устремлений «невротическим»? Говоря о «психоанализе социального невроза» как допустимом средстве лечения социальных болезней общества, Фрейд оставил свои вопросы без ответа. Он лишь проводит аналогию между развитием культуры и развитием отдельного индивида, между природой социального и индивидуального невроза, высказывая надежду, что «в один прекрасный день кто-то отважится на изучение такой патологии культурных коллективов» [1].

Потрясенный крушением культурных ценностей и гибелью десятков тысяч людей в период первой мировой войны, Фрейд в последние годы жизни ставит под сомнение многие завоевания цивилизации. Подчеркивая трагичность существования человека в буржуазном обществе, он как бы предупреждает о возможности возникновения катастрофических ситуаций в развитии человечества. «Мне кажется,— пишет он в одной из последних работ,— что вопрос о судьбе человеческого рода будет зависеть от того, удастся ли культурному процессу, и в какой мере, предотвратить психические расстройства общественной жизни, обусловленные человеческим инстинктом агрессии и самоуничтожения. В этом отношении, быть может, как раз современная эпоха заслуживает особого интереса. Люди располагают такой властью в своем господстве над силами природы, что, пользуясь ею, легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. Они это знают — отсюда возникает значительная доля их теперешнего беспокойства, их уныния, их мрачного предчувствия» [2].

Но в этих своих размышлениях и предостережениях Фрейд предстает не как пессимист, а скорее как скептик. Скептические настроения Фрейда и связанная с ними критика буржуазной культуры были в дальнейшем восприняты многими западными теоретиками. В конечном счете

---

[1] *S. Freud.* Civilization and Its Discontents. «The Major Works of Sigmund Freud». Chicago, 1952, p. 801.
[2] Ibid., p. 802.

критическая направленность мышления Фрейда, попытки соотнесения абстрактных философских понятий о сущности человека и его внутреннем мире с эмпирическими данными психоаналитического исследования и наблюдения, рассмотрение художественных произведений под углом зрения психологии художника и писателя, выявление причин и специфических условий возникновения неврозов, выделение в особый объект исследования той сферы человеческой деятельности, которая не покрывается областью сознательного в человеке,— все это составляет сильные стороны его психоаналитического учения. Вместе с тем психоанализ Фрейда содержал в себе столько явных и скрытых противоречий, методологически неверных установок и научно не обоснованных утверждений, граничащих с мифологическим вымыслом, иллюзорностью и утопизмом, что многие его теоретические положения (признание врожденности и наследственности «первичных влечений человека, теория сексуального развития ребенка, мифологическое объяснение «сексуальных комплексов», антиисторический подход к анализу культурных и социальных процессов общества, экстраполяция выводов, сделанных на основе частного наблюдения, на более общие закономерности развития природы и общества) не только были поставлены под сомнение теми мыслителями, кто не разделял общефилософских рассуждений Фрейда, но подверглись критике даже приверженцами фрейдизма. Дальнейшая реконструкция классического психоанализа наглядно свидетельствует о тех просчетах и методологически неверных установках, которые имели место у основателя психоанализа.

В качестве критиков теоретических постулатов Фрейда одним из первых выступил швейцарский психиатр Карл Густав Юнг (1875—1961), вплоть до 1913 г. разделявший основные идеи своего учителя. Существо расхождений Юнга с Фрейдом сводилось к пониманию природы бессознательного. Юнг считал, что Фрейд неправомерно свел всю человеческую деятельность к биологически унаследованному сексуальному инстинкту, тогда как инстинкты человека имеют не биологическую, а всецело *символическую природу*. Он предположил, что символика является составной частью самой психики и что бессознательное вырабатывает определенные формы или идеи, носящие схематический характер и составляющие основу всех представле-

ний человека. Эти формы не имеют внутреннего содержания, а являются, по мнению Юнга, формальными элементами, способными оформиться в конкретное представление только тогда, когда они проникают на сознательный уровень психики. Выделенным формальным элементам психики Юнг дает особое название «архетипы», которые как бы имманентно присущи всему человеческому роду.

«Архетипы», согласно Юнгу, представляют формальные образцы поведения или символические образы, на основе которых оформляются конкретные, наполненные содержанием образы, соответствующие в реальной жизни стереотипам сознательной деятельности человека.

В отличие от Фрейда, который рассматривал бессознательное как основной элемент психики отдельного человека, Юнг проводит четкую дифференциацию между «индивидуальным» и «коллективным бессознательным». «Индивидуальное бессознательное» (или, как Юнг его еще называет, «личное, персональное бессознательное») отражает личностный опыт отдельного человека и состоит из переживаний, которые когда-то были сознательными, но утратили свой сознательный характер в силу забвения или подавления.

Одно из центральных понятий юнговской «аналитической психологии», «коллективное бессознательное», представляет скрытые следы памяти человеческого прошлого: расовую и национальную историю, а также дочеловеческое животное существование. Это — общечеловеческий опыт, характерный для всех рас и народностей. Именно «коллективное бессознательное» является тем резервуаром, где сконцентрированы все «архетипы».

Юнг ввел понятия «архетип» и «коллективное бессознательное», чтобы рассмотреть природу бессознательного не в биологическом плане, а с точки зрения символического обозначения и схематического оформления структурных представлений человека. Однако Юнгу не удалось избавиться от биологического подхода к бессознательному, против чего он, собственно, и выступал в своей полемике с Фрейдом. Как «архетипы», так и «коллективное бессознательное» в конечном счете оказываются внутренними продуктами психики человека, представляя наследственные формы и идеи всего человеческого рода. Разница между теоретическими построениями Фрейда и Юнга заключается в том, что наследственным, а следовательно, и биологи-

ческим материалом для Фрейда были сами инстинкты, предопределяющие мотивы деятельности человека, а для Юнга — формы, идеи, типичные способы поведения. Механизм биологической предопределенности и наследственности сохраняется как в том, так и в другом случае, хотя он и действует на разных уровнях человеческой психики.

Одним из элементов «аналитической психологии» Юнга является теория «комплексов», т. е. психических сил индивида, которые, находясь в бессознательной форме, постоянно дают знать о себе. В бессознательном, по мнению Юнга, всегда находятся наготове «комплексы» воспоминаний индивидуального прошлого, и прежде всего родительские, детские «комплексы», «комплекс власти» и др. «Комплексы» — это своего рода «психологические демоны», свидетельствующие о силе и власти бессознательного над сознательными процессами.

Отталкиваясь от теории «комплексов», Юнг попытался глубже проникнуть в механизм бессознательного, выявить сложные взаимоотношения между бессознательными и сознательными процессами психики, роль бессознательных влечений в формировании поведения человека. Однако, по сути дела, концепция «комплексов» Юнга мало чем отличалась от теории вытеснения бессознательного, разработанной Фрейдом.

Как у Фрейда, так и у Юнга бессознательное составляет то внутреннее и сущностное ядро, которое образует психический мир человека. Правда, в отличие от Фрейда Юнг проводит более глубинную дифференциацию уровней развития психики и вводит ряд понятий, которые, по его убеждению, характеризуют новое ви́дение тотальной личности. Наряду с такими инстанциями, как «Я», «индивидуальное бессознательное» и «коллективное бессознательное», он выделяет «Персону» (Persona), «Аниму» (Anima), «Анимус» (Animus), «Тень» (der Schatten) и «Самость» (der Selbst).

«Персона» — это своеобразная маска, которую надевает личность в ответ на требования социального окружения. Если «Я» тождественно «Персоне», то личность предстает в виде отчужденного существа, играющего определенную социальную роль, навязанную обществом. «Анима» и «Анимус» — это абстрактные образы, представляющие женский «архетип» в мужчине и мужской «архетип» в женщине. Посредством их достигается взаимопонимание

между обоими полами. «Тень» — «архетип», состоящий из животных инстинктов и являющийся средоточием темных, низменных сторон личности. Агрессивные и антисоциальные устремления «Тени» могут не проявляться в открытой форме, поскольку они скрываются под маской «Персоны» или вытесняются в «индивидуальное бессознательное». «Самость» — центральный «архетип» личности, вокруг которого концентрируются все психические свойства человека. Сфера «Самости» — нечто среднее между сознательным и бессознательным, центр тотальной личности.

Юнговская структура личности, таким образом, отличается от фрейдовской прежде всего тем, что Юнг идет по пути дальнейшей *дифференциации фрейдовского «Оно»*. У Фрейда «Оно» является всецело биологическим, природно данным, у Юнга же бессознательное включает и социальные моменты. Но в отличие от многих неофрейдистов, которые постулируют тезис о «социальном бессознательном», «архетипы» юнговского бессознательного носят наследственный характер. «Архетипы» от «Тени» до «Анимы», от «индивидуального» до «коллективного бессознательного» остаются непосредственными данностями человеческой психики, которые имеют право на существование лишь в лоне «природности» и «естественности» человеческого организма. Не случайно поэтому Юнг принижает значение сознательной деятельности человека и в большей мере обращается к анализу бессознательных «архетипов», чем к сознательному «Я».

Юнгу, как и Фрейду, присуща психологизация культурных и социальных процессов. Впрочем, такой подход к исследованию закономерностей общественного развития характерен не только для «новаторов» типа К. Юнга, но и для многих других неофрейдистов, включая К. Хорни, Г. Салливэна, Э. Фромма.

Как и Юнг, разошелся с Фрейдом по вопросу сексуальной обусловленности человеческого поведения другой критик классического психоанализа — Альфред Адлер (1870—1937). Он пересмотрел фрейдовские положения о биологической детерминации человеческой психики и сформулировал теорию «индивидуальной психологии», согласно которой человек рассматривался не как биологическое, а как социальное существо. В противовес фрейдовскому постулату о «первичных влечениях» и юнговскому постулату о «комплексах» и «архетипах», которые, по их убеждению,

мотивируют человеческое поведение, Адлер выдвигает на передний план *социальные побуждения* человека.

Казалось бы, это должно свидетельствовать о кардинально новых установках адлеровской «индивидуальной психологии». Но Адлер не совершает революционного переворота в психоанализе, ибо его понимание «социального» не выходит за рамки бессознательных влечений человека. Рассмотрение отношений между индивидами замыкается у Адлера на раскрытии якобы присущих каждому человеку бессознательных «стремлений к власти». Поэтому изучение социальных побуждений личности сводится, по сути дела, к расшифровке вытесненных желаний властвования, преобладания, превосходства над другими [1].

Отвергая биологизм Фрейда и Юнга, Адлер в то же время наделяет личность такими побуждениями, которые, будучи социальными, носят все же врожденный характер. Подобная трактовка социального имеет место и у других буржуазных философов, отвергающих отдельные теоретические положения классического психоанализа, но разделяющих общие идеи Фрейда. В данном случае адлеровское понимание социальных побуждений, и в частности «стремлений к власти», как изначально присущих человеческой природе,— одно из заимствований из философских идей Ф. Ницше и А. Шопенгауэра о «воли к власти» — воспроизводит центральную идею Фрейда о врожденности бессознательных инстинктов человека. На место биологических бессознательных инстинктов подставляются социальные побуждения, которые также оказываются врожденными. В этом отношении адлеровское понятие «социальных стремлений» сродни фрейдовским представлениям о «первичных влечениях» и юнговским — об «архетипах».

Само по себе признание наличия социальных побуждений еще не объясняет, почему личность в определенной социальной ситуации действует так, а не иначе. Если Фрейд в поисках мотивационного поведения личности сосредоточил внимание на выявлении *причины* действий человека, то для Адлера причинность играет незначительную роль, ибо, как он полагает, не может дать удовлетворительного объяснения человеческой деятельности. Для объяснения действий индивида необходимо знать *конечную цель* его устрем-

---

[1] См. *А. Адлер.* Роль бессознательного в неврозе. «Психотерапия», 1913, № 1, стр. 5.

лений; только она может *объяснить* поведение человека, «бессознательный жизненный план, при помощи которого он старается преодолеть напряжение жизни и свою неуверенность» [1].

Адлер не считает причинный фактор совершенно бесполезным при анализе деятельности человека. Этот фактор не имеет значения, по его мнению, лишь в плане объяснения поведения личности. При выявлении же механизмов развития и социализации индивида причинность играет определенную роль. Согласно Адлеру, причина развития индивида заключается в том, что он стремится преодолеть чувства «неполноценности» и «малоценности», которые постоянно испытывает в силу несовершенства человеческой природы. Человек может преодолеть их благодаря тому, что в психике каждого индивида формируются специальные механизмы для возведения «компенсирующей душевной надстройки» [2]. Эти механизмы — так называемая «компенсация» или «сверхкомпенсация» — являются, согласно Адлеру, причиной развертывания деятельности человека, но не конечной целью, объясняющей его поведение.

Выявление соотношения между причиной поступков человека и целью его деятельности с необходимостью выводит за рамки психоаналитического исследования и заставляет вторгнуться в сферу философии. Эта проблема вставала перед многими мыслителями прошлого. В самом общем плане попытки ее решения в истории философии предпринимались в двух направлениях: в виде телеологического учения, постулирующего «объективную цель бытия», и учения о «свободе воли» как специфической цели человеческого существования. Адлер примыкает в этом отношении к философской традиции, идущей от Аристотеля, который считал, что любая вещь может быть понята только тогда, когда известен не только источник ее движения, но и ее сущность, определяемая конечной целью.

Пытаясь ответить на вопрос, в чем же конечная цель, предопределяющая деятельность человека, Адлер долго не мог прийти к однозначному решению. Вначале конечной целью человеческой деятельности он объявил «стремление к власти», затем — «стремление к превосходству», которое

---

[1] *А. Адлер.* Сны и их толкования. «Психотерапия», 1914, № 1, стр. 27.

[2] *А. Адлер.* Индивидуально-психологическое лечение неврозов. «Психотерапия», 1913, № 4, стр. 3.

уже не связывалось с престижем, главенством и другими социальными атрибутами могущества человека, а относилось к сфере завершенности, целостности и тотальности личности. Понять человека, т. е. раскрыть смысл его жизни, значение его психических актов, по убеждению Адлера, возможно лишь в том случае, если индивид будет рассматриваться как стремящийся к «личному идеалу», к «совершенству». Конечной целью развития человека, по Адлеру, является, таким образом, «стремление к совершенству», стремление к саморазвертыванию своей сущности, к достижению «Самости». В этом смысле Адлер постулирует *активный принцип* человеческой жизни, акцентируя внимание не только на деятельности, но и на самодеятельности человека.

Рассмотрение личности как продукта ее собственного творчества открывало дорогу к пониманию деятельной стороны субъекта, который не пассивно воспринимает мир, а творит его. Однако, оставляя без внимания взаимоотношения между личностью и обществом, Адлер лишь констатирует, что человек от природы является социальным существом. Разумеется, одного этого недостаточно для понимания подлинных связей и отношений в общественной жизни. Поскольку раскрытие социальных детерминант человеческого поведения проводится Адлером на бессознательном мотивационном уровне развития человеческой психики, то и результаты такого рассмотрения страдают психологической ограниченностью. Тем не менее именно от Адлера, который обратил внимание на социальные детерминанты человеческого поведения, начинается оформление и развитие «социологизированного психоанализа».

Поворот в психоаналитическом движении от биологической обусловленности человеческого поведения к его социальной и культурной детерминации объясняется прежде всего тем бурным развитием антропологии и социологии, которое имело место в 20—30-е годы XX в. Антропологические и социологические исследования этого периода способствовали формированию критического отношения к биологическому детерминизму Фрейда, так как обратили внимание психоаналитиков на роль социальных и культурных факторов в мотивационной структуре человеческого поведения, что оказало значительное влияние на характер дальнейшего развития психоаналитического движения в целом.

Выдвинутая в эти годы Вильгельмом Рейхом (1897—1957) «сексуально-экономическая» теория уже не замыкалась на исследовании отдельного человека, а распространялась на социально-политические сферы общества, включая анализ авторитарных институтов, социально-экономических отношений между людьми, идеологических движений, в том числе фашизма. Но в силу психологизации общественных процессов его книга «Психология масс фашизма» (1933) содержала много ошибочных толкований и абсурдных утверждений, как, впрочем, и другие его книги (а их он написал более 20 и свыше сотни статей). Наиболее полно его взгляды по вопросам, связанным с пониманием природы человека, детерминации человеческого поведения, взаимоотношения между личностью и социальным окружением, выражены в работах «Диалектический материализм и психоанализ» (1924), «Функция оргазма» (1927), «Сексуальная революция» (1936).

Рейх подверг критике положения Фрейда об «инстинкте смерти», пересмотрел психоаналитические методы лечения неврозов, основываясь на эмпирических данных Б. Малиновского, отверг фрейдовский «эдипов комплекс» и его одностороннее представление о биологической обусловленности человеческого поведения. Однако, как и Фрейд, Рейх признает, что вне сознания имеется такая психическая реальность, как бессознательное. Будучи «подобно кантовской «вещи в себе»,— утверждает Рейх,— оно не может быть понято само по себе, оно может быть осознанно только в своих проявлениях» [1]. Это и подобные ему утверждения близки постулатам Фрейда о врожденности и наследственности бессознательных инстинктов.

Рейх предложил новый вариант интерпретации структуры личности. «Биопсихическая структура характера», по Рейху, состоит из трех автономно функционирующих слоев: «поверхностный слой» — слой «социальной кооперации», «фальшивый, притворно-социальный слой», где подлинное лицо человека скрыто под маской любезности, вежливости и учтивости; «промежуточный слой» — антисоциальный слой (фрейдовское бессознательное) — представляет сумму «вторичных импульсов» — грубые, садистские, сладострастные порывы; глубинный слой, или «биологиче-

---

[1] *W. Reich.* The Function of the Orgasm. Sex-Economic Problems of Biological Energy. N. Y., 1964, p. 20.

ское ядро», состоит из «природно-социальных импульсов», излучая которые, человек предстает честным, трудолюбивым существом, способным на искреннюю любовь. Но, проходя вторичный, промежуточный слой, «природно-социальные импульсы» преломляются и искажаются.

Предложенная Рейхом модель структуры характера отличалась от фрейдовской модели тем, что здесь фрейдовское «Я» и «Оно» как бы поменялись местами. Если фрейдовское бессознательное являлось глубинным слоем человеческой личности, над которым надстраивался слой сознательного «Я», то в рейховской модели человека глубинный слой представлен «природной социальностью», которая становилась бессознательной лишь на промежуточном уровне, где природно-социальные инстинкты к труду, любви и познанию подавлялись идеологическими и культурными санкциообразованиями.

Рейх не отрицал наличия в структуре человека фрейдовских сил «либидо» как побудительных мотивов деятельности индивида. Он даже пошел дальше, утверждая, что источник неврозов лежит в «оргазмной импотенции» и связанных с ней психических и физиологических нарушениях. Основной проблемой выявления и лечения неврозов становится, по Рейху, раскрытие феномена оргазма, который якобы является «центральной точкой проблем, возникающих как в области психологии, так и в области физиологии, биологии и социологии» [1].

В своей клинической работе Рейх на практике столкнулся с тем, что неврозы в значительной степени зависели от социальных условий жизни людей. В связи с этим Рейх обратился к экономической теории К. Маркса. Однако, несмотря на то что его «сексуально-экономическая» теория, как он неоднократно подчеркивал, «родилась из попыток привести в гармонию глубинную психологию Фрейда с экономической теорией Маркса», рейховские рассуждения об экономических процессах не имели ничего общего с анализом экономической жизни общества и тем более с экономическим учением Маркса. Термин «экономия» используется Рейхом для исчисления энергетического источника неврозов, для определения «оргазмной энергии». При этом энергетический источник сводится к биологическому потенциалу. Таким образом, если при изучении человека у

---

[1] *W. Reich.* The Function of the Orgasm, p. XV.

Фрейда наблюдается сочетание натуралистического и феноменологического подходов, то Рейх, пытаясь выявить внутренние механизмы деятельности человека, придерживается натуралистической ориентации, сводящей все психические процессы к физическим и биологическим закономерностям развития человеческого организма.

Свой взгляд на структуру человека Рейх экстраполирует на социальную и политическую сферу общественной жизни, полагая, что различные политические и идеологические группировки в обществе соответствуют различным уровням в структуре характера человека. Так, этические и социальные идеалы либерализма соответствуют, по Рейху, «поверхностному слою» структуры характера. Они служат подавлению «вторичных импульсов», но «природная социальность» остается чуждой для них. Политически организованным выражением промежуточного уровня структуры характера, по мнению Рейха, является фашизм как нечто иррациональное и бессознательное. Все подлинно революционные движения Рейх соотносит с глубинным слоем структуры характера человека, его «природным, биологическим ядром» [1].

Такая вульгаризаторская интерпретация политических и идеологических группировок в обществе искажала реальную картину социальных отношений до неузнаваемости.

Сексуальный вопрос стал для него ядром революционной и культурной политики. Написанная и опубликованная в 1936 г. в Германии книга «Сексуальная революция», впоследствии переработанная и неоднократно переизданная в США [2], провозглашала «сексуальную революцию» той основой, на которой может быть осуществлена «подлинно человеческая революция», освобождающая индивида от моральных, социальных и экономических пут.

Таким образом, освобождение человека рассматривалось Рейхом только в плане «сексуальной свободы», которая, по его мнению, должна была служить предпосылкой для установления подлинно человеческих отношений, так называемой «демократии труда». Научная несостоятельность концепции Рейха совершенно очевидна. И не слу-

---

[1] *W. Reich.* The Mass Psychology of Fascism. N. Y., 1946, p. IX—XI.

[2] *W. Reich.* The Sexual Revolution. Toward a Self — Governing character Structure. N. Y., 1970.

чайно, что развиваемая им «сексуально-экономическая» теория в конечном счете привела его к мистицизму.

Рейховские идеи о «сексуальной революции» шокировали респектабельные круги буржуазного общества, поскольку они вторгались в область интимнейших отношений между людьми. Но эти же идеи находили легко восприимчивую аудиторию в лице той бунтующей молодежи (прежде всего из среды интеллигенции), которая стремилась обрести свое «Я» хотя бы путем свободы в сексуальных отношениях, поскольку не видела путей для самоутверждения в других сферах жизни буржуазного общества. Вопросы «сексуальной революции» стали широко обсуждаться на страницах буржуазной прессы, что еще более способствовало распространению среди «бунтующей» интеллигенции идей фрейдизма и неофрейдизма. Так, влияние идей В. Рейха на молодежь обнаружилось со всей очевидностью во время студенческих выступлений во многих европейских университетах весной 1968 г. Символы Рейха об общественной репрессии сексуальности, изображенные им в своих книгах, были нарисованы на стенах Сорбоннского университета в Париже. В Западном Берлине во время студенческих демонстраций молодежь размахивала книгами Рейха, цитируя выдержки из его труда «Психология масс фашизма» [1].

Говоря о «сексуальной революции», Рейх имел в виду сексуальное образование молодежи, психологическую подготовку молодых людей, вступающих в половые отношения, а не ослабление семейных связей и сексуальную анархию, что нередко понимается сейчас на Западе под «сексуальной революцией». Он хотел, чтобы в обществе, построенном на «демократии труда», процветали не проституция, порнография и сексуальный хаос, а естественное счастье в любви [2]. Но его идеи, преломившись через сознание экзальтированной части западной молодежи, на практике вылились в совершенно противоположное тому, к чему он призывал.

В дальнейшем критическое отношение к догмам классического психоанализа привело к тому, что в лоне психоаналитического движения образовался ряд теоретических направлений. Часть теоретиков психоанализа, подобно

---

[1] «The New York Times Magazine», April 18, 1971, p. 25.
[2] *W. Reich.* The Function of the Orgasm, p. XXV.

Адлеру и Рейху, сосредоточила внимание на социальных и культурных процессах, обусловливающих мотивационное поведение личности. К этому направлению относятся К. Хорни, Г. Салливэн, Э. Фромм. Другие теоретики (А. Фрейд, Г. Гартман, Р. Левенштейн, Э. Криз, Д. Раппопорт) сделали акцент на анализе строения самой личности и выявлении «механизмов защиты Я». Их идеи были положены в основу развития так называемой «эгопсихологии». Отдельные теоретики, не примкнувшие ни к первому, ни ко второму направлению, исходя из постулатов классического психоанализа, стремились создать свои собственные концепции. Так, Г. Маркузе попытался дать философское обоснование психоаналитической теории Фрейда и развить «философию психоанализа», а интерпретация психоанализа Н. Брауна сводилась скорее к экзистенциональному осмыслению фрейдовских идей.

Мы ограничимся здесь рассмотрением идей тех представителей современного психоанализа, которые оказали наибольшее влияние на формирование мировоззрения молодежи и «бунтующей» интеллигенции Запада.

Среди тех, кто обратил особое внимание на культурные детерминанты человеческого поведения, была Карен Хорни (1885—1953), поставившая под сомнение исходные посылки классического психоанализа. Переехав в 1932 г. из Германии в Америку и столкнувшись в психиатрической практике с новым характером неврозов, отличных от тех, которые она наблюдала у пациентов в Европе, Хорни пришла к заключению, что разгадку этого феномена следует искать в различии культур и что «неврозы вызываются культурными факторами» [1]. С этих позиций она подвергла критике «инстинктивную психологию» З. Фрейда. Все работы Хорни (в том числе «Невротическая личность нашего времени», 1937; «Новые пути в психоанализе», 1939; «Самоанализ», 1942; «Наши внутренние конфликты», 1945; «Неврозы и развитие человека», 1950) пронизаны критическим отношением к методологическим установкам и теоретическим выводам основоположника психоанализа и нацелены на переосмысление фрейдовских теорий, с тем чтобы, отказавшись от биологического детерминизма, открыть перспективы для развития «социологически ориентированного психоанализа» [2].

[1] *K. Horney*. Our Inner Conflicts. N. Y., 1945, p. 12.
[2] *K. Horney*. New Ways in Psychoanalysis. N. Y., 1939, p. 9.

Признавая значение бессознательных процессов в психической жизни человека, основными побудительными мотивами его деятельности Хорни считает «стремления к безопасности», постоянно рождающиеся из состояния страха и боязни индивида. Их, по мнению Хорни, можно отнести скорее к «эмоциональным потребностям», чем к врожденным инстинктам человека. Чувство тревоги и беспокойства, испытываемое человеком с детских лет, может быть вызвано недостатком уважения, внимания, заботы со стороны родителей или враждебной атмосферой и насильственным подавлением желаний посредством власти или авторитета. Все это может породить чувство неполноценности, на основе которого возникают всевозможные конфликты в «Я», ведущие подчас к неврозам.

Хорни считает, что существенное влияние на протекание внутренних психических процессов оказывают противоречия в культурной жизни современного буржуазного общества. Особое внимание она обращает на противоречия между потребностями отдельного человека и возможностями удовлетворения этих потребностей, считая, что все конфликтные ситуации, приводящие нередко к неврозу, возникают из-за этих противоречий. В книге «Наши внутренние конфликты» Хорни выдвигает три группы потребностей, объединенных в зависимости от отношения личности к окружающим ее людям: потребности, направленные *к людям, от людей* и *против людей*. Ориентация личности в повседневной жизни зависит, по мнению Хорни, от этих потребностей; они предопределяют поведение человека в обществе.

Хорни лишь упоминает о культурных и социальных силах, воздействующих на индивидуальное и общественное сознание, но не раскрывает механизма этого воздействия. Анализ влияния буржуазной культуры на человека выливается у нее в исследование внутренней психики индивида, а общественные отношения и материальные условия жизни человека в буржуазном обществе при этом выпадают из ее поля зрения. Внимание концентрируется не на противоречиях антагонистического общества, а на конфликтных ситуациях, внутренних драмах, разыгрывающихся в личной жизни отдельного человека. Внутриличностные конфликты воспринимаются Хорни не только как результат поляризации личности и буржуазного общества, но и как потенциальная возможность разрыва связей и отношений

в самой личности. В этом смысле ее теоретические рассуждения идут в русле традиции классического психоанализа.

Таким образом, несмотря на все расхождения с теоретическими постулатами Фрейда, концепция Хорни в целом воспроизводит основные идеи классического психоанализа.

Как видим, учет культурных и социальных влияний на мотивацию поведения человека не представляет собой принципиально нового, в корне отличного от фрейдовского взгляда на структуру личности и мотивов ее поведения. Это в равной степени относится к дополнениям и изменениям, внесенным в классический психоанализ Г. Салливэном и Э. Фроммом.

Гарри Стэк Салливэн (1892—1949) в отличие от Хорни, которая сосредоточила внимание на выяснении культурной обусловленности неврозов, развивает «межличную теорию психиатрии». Согласно этой теории, жизнь человека проходит в межличных ситуациях и поэтому для понимания всего комплекса проблем, связанных как с внутренними процессами психической жизни индивида, так и внешними процессами социального общения и общественного существования, необходимо выявить смысл и значение *межличного поведения*.

Основные свои идеи Салливэн изложил в единственной опубликованной при жизни книге «Концепции современной психиатрии» (1947). Представления о его теоретических взглядах дают также книги «Межличная теория психиатрии» и «Психиатрическое интервью» [1], опубликованные после его смерти и представляющие изложение курса лекций, прочитанного им в Вашингтонской школе психиатрии. Салливэн выработал свою собственную терминологию, отличную от терминологии классического психоанализа и основанную на изучении явлений шизофрении. Однако, несмотря на терминологические расхождения и неприятие отдельных теоретических постулатов Фрейда, «межличная теория психиатрии» может рассматриваться как видоизмененный вариант классического психоанализа, основные идеи которого воспроизводятся и в теории Салливэна.

Рассматривая вопрос о механизмах мотивационного поведения человека, Салливэн отвергает инстинктивную тео-

---

[1] *H. S. Sullivan*. The Interpersonal Theory of Psychiatry. N. Y., 1953; The Psychiatric Interview. N. Y., 1954.

рию Фрейда и его гипотетические представления о силах «либидо». Но он не игнорирует полностью биологические факторы, признает наличие в человеке сферы бессознательного, хотя особое значение придает социальным детерминантам психического развития, считая, что подлинная личность проявляется только при взаимодействии с другими индивидами. Эти межличные отношения, поясняет Салливэн, не всегда зримо присутствуют в жизни человека; они могут носить воображаемый характер, когда, например, личность имеет дело с литературными героями или мифологическими образами. Но в той или иной форме межличные отношения присутствуют в деятельности человека всегда. В этом смысле все психические процессы являются по своему характеру межличными.

Согласно Салливэну, определяющим началом психической деятельности индивида является «компульсивный динамизм», представляющий «относительно постоянный образец энергии организма». Он имеется в каждом человеке, хотя способ его внешнего проявления осуществляется у всех по-разному в зависимости от сложившейся социальной ситуации и жизненного опыта каждого. «Компульсивный динамизм» служит удовлетворению основных потребностей человека. Все конфликтные ситуации в личности возникают в силу того, что между удовлетворением потребностей и самими потребностями существует «напряжение», которое может привести к изменению психического состояния личности. Согласно Салливэну, существует два источника «напряжения»: напряжение, возникающее от потребностей организма и способов удовлетворения этих потребностей, и напряжение, возникающее в силу «беспокойства» личности по поводу своего существования. Последнее наиболее опасный для личности вид «напряжения», который возникает в результате разрыва или нарушения межличных отношений.

Как и Хорни, Салливэн фиксирует противоречивость формирования потребностей человека в буржуазном обществе. Он даже пытается установить зависимость между потребностями отдельной личности и потребностями всего общества, указывая на необходимость изучения межличных отношений в обществе. Тем не менее глубинных причин раздвоенности личности в буржуазном обществе Салливэн не вскрывает. Как и у Хорни, анализ «беспокойства» личности переносится Салливэном в плоскость исследова-

ния психических процессов, в результате чего общественные связи и отношения редуцируются до формального описания социальных факторов жизни буржуазного общества.

«Беспокойство», как его понимает Салливэн,— это продукт межличных отношений. Будучи первоначально переданным от матери к ребенку, оно становится существенной характеристикой личности. Салливэн видит задачу психиатра в том, чтобы не только выявить симптомы «беспокойства» личности, но и указать те механизмы защиты, которые способствуют нейтрализации чувства беспокойства. Как полагает Салливэн, в каждом человеке развивается «система самости», которая направлена на выработку защитных мер против личностного «беспокойства» и санкционирует определенные типы поведения человека.

«Система самости» Салливэна представляет, таким образом, такую инстанцию личности, которая выступает в роли стража психической жизни человека. Она напоминает фрейдовское «Сверх-Я». Отличие между ними заключается только в том, что по своему происхождению «система самости» является результатом реакции человека на свое «беспокойство», связанное с межличными отношениями, в то время как «Сверх-Я» представляет внутриличностную совесть, бессознательное чувство вины. Но это различие относится скорее к источнику их происхождения, а не к функциональному предназначению, ибо обе инстанции личности призваны корректировать мотивационное поведение человека с учетом внешне обусловленной социальной реальности.

«Межличная теория психиатрии» Салливэна не могла решить проблему соотношения личности и общества, поскольку указание на социальный контекст мотивационного поведения личности еще не является достаточным основанием для раскрытия механизмов взаимодействия личности с окружающей средой. Как и в классическом психоанализе, личностное и общественное в трактовке Салливэна предстают в виде неразрешимого антагонизма, который может быть «смягчен» посредством психотерапии, обеспечивающей надлежащую ориентацию человека в системе межличных отношений, но не устранен.

Проблема отношения личности и общества, взаимодействия психологических и социальных факторов — центральная тема теоретических работ Эриха Фромма (р. 1900). Воспитанный на традициях фрейдовской психоаналитиче-

ской школы, он тем не менее осознал негативные стороны учения Фрейда, подверг критике классический психоанализ за принижение роли социально-экономических факторов в развитии личности и попытался реформировать его.

В отличие от Фрейда Фромм рассматривает побудительные мотивы человека не как биологические компоненты «человеческой природы», а как *результат социальных процессов.* Он обращается к социально-экономическим факторам развития буржуазной цивилизации и пытается раскрыть специфические особенности характера личности, функционирующей в заданной социальной системе. Однако многие явления буржуазной действительности выводятся Фроммом из взаимодействия психологических, а не социальных факторов, свидетельствуя о том, что он остается верен теоретическим концепциям Фрейда. Так, пытаясь проникнуть в сущность описанных им процессов, он ориентируется на установки психоанализа и начинает поиск причин формирования характера личности, исходя не из факта наличия буржуазного общества, а из дихотомий человеческого существования — «экзистенциальных» и «исторических».

К «экзистенциальным» дихотомиям он относит, во-первых, дихотомию между жизнью и смертью. Человек, утверждает он, «брошен в этом мире в случайном месте и времени» и «выбирается из него опять же случайно». Человек осознает ограниченность своего существования и поэтому никогда не является свободным от данной дихотомии. Во-вторых, существует дихотомия между тем, что каждое человеческое существо является носителем всех заложенных в нем потенций, но не может их реализовать в результате кратковременности своего существования. Эти противоречия, по мнению Фромма, человек не может аннулировать, но реагирует он на них различными способами соответственно его характеру и культуре [1].

Совершенно иную природу имеют, по Фромму, «исторические дихотомии», которые не являются необходимой частью человеческого существования, а создаются и разрешаются человеком или в процессе его собственной жизни, или в последующие периоды истории. Так, в эпоху государственно-монополистического капитализма имеется про-

---

[1] *E. Fromm.* Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics. N. Y., 1967, p. 50.

тиворечие между достижениями технического прогресса и неспособностью использовать их на благо свободного развития личности. Фромм считает, что «исторические» дихотомии можно преодолеть; усилия человека должны быть направлены на освобождение от последствий, налагаемых ими.

В рассуждениях Фромма обнаруживается много общего со взглядами экзистенциалистов [1]. Подобно многим из них, он пытается вывести трагичность существования личности из противоречивости человеческого существования; подчас пользуется характерной для экзистенциалистов терминологией; отдельные его положения, по существу, воспроизводят характерную для экзистенциалистов логику рассуждения. Экзистенциалисты отрицают объективную основу человеческой индивидуальности, и Фромм тоже не далек от такого понимания, хотя и допускает наличие «врожденных» способностей к любви, вере и рассуждению. Экзистенциалисты выводят сущность человека из факта его существования, и Фромм, хотя и ставит специально вопрос о сущности человека и даже пытается определить ее, тем не менее в своих рассуждениях приходит к аналогичным выводам, полагая, что сущностью человека является не какое-либо качество или субстанция, а противоречие, присущее человеческому существованию.

Фромм пытался найти пути разрешения «экзистенциальных» и «исторических» дихотомий. Устранение «исторических» дихотомий, поскольку они зависят от определенных социальных условий, он связывал с созданием нового, «гуманистического общества». «Экзистенциальные» же противоречия, согласно Фромму, коренятся в самом факте человеческого существования, что предполагает лишь частичное их разрешение путем раскрепощения способностей человека к любви, вере и рассуждению. В обоих случаях освобождение человека может быть достигнуто на основе использования «диалектически и гуманистически ориентированного психоанализа», при помощи которого можно пробудить критические элементы в сознании человека.

В книге «Революция надежды» (1968) Фромм излагает свои представления о путях гуманизации существующей социальной системы. Это — введение «гуманистического планирования»; «активация» индивида путем замещения методов «отчужденной бюрократии» методами «гуманисти-

---

[1] См. раздел «Экзистенциализм».

ческого управления»; изменение способа потребления в направлении увеличения «активации» человека и устранения его пассивности; распространение новых форм «психо-духовной ориентации», которые должны быть «эквивалентами религиозных систем прошлого» [1]. Одновременно Фромм выдвигает идею создания небольших общностей, в которых люди должны иметь свою собственную культуру, стиль жизни, манеру поведения, основанные на общих «психо-духовных ориентациях», напоминающих ритуалы и символы церковной жизни, т. е. своего рода «нерелигиозную религию».

Программа Фромма на «преобразование» буржуазного общества, таким образом, ориентирована на изменения, которые не затрагивают сущности данной социальной системы. В своих теоретических рассуждениях он апеллирует только к *трансформации сознания,* поэтому мероприятия по «оздоровлению» существующей социальной системы, предлагаемые Фроммом, не могут привести к устранению действительных причин кризиса буржуазного общества. Что же касается идей Фромма о создании небольших «общностей» со своей собственной культурой, языком и моральными ценностями и поиске новых форм «психо-духовной ориентации», то на практике они выливаются в формирование на Западе молодежных «контркультур» с их воспеванием галлюциогенного восприятия мира и прославлением наркомании. Эти идеи Фромма сближают его с другими теоретиками на Западе, возлагающими надежду на новый комплекс ценностных установок и формирование «неотчужденного», радикального сознания.

Одним из таких теоретиков, попытавшимся по-своему философски осмыслить психоаналитическое учение Фрейда и развить его «революционные» стороны, был Герберт Маркузе (р. 1898). Отмежевываясь от неофрейдистов социологической и культурной ориентации, он поставил вопрос о возможностях развития «нерепрессивной цивилизации». Такая постановка проблемы заставила Маркузе в середине 50-х годов обратиться к теоретическому наследию Фрейда и критически его переосмыслить. Соотнесение взглядов Фрейда с социально-экономическим учением К. Маркса, по-своему интерпретированным Маркузе, представлялось

---

[1] *E. Fromm.* The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology. N. Y., 1968, p. 98—99.

последнему единственно возможной альтернативой разрешения конфликта между человеком и цивилизацией.

В поисках ответа на вопрос, является ли конфликт между «принципом удовольствия» и «принципом реальности» в такой степени неустранимым, что для прогресса цивилизации необходимо репрессивное подавление инстинктов человека, или допустима возможность развития «нерепрессивной цивилизации», Маркузе пытается развить «социологическую субстанцию» концепции Фрейда. В этом плане он противопоставляет свою позицию тем неофрейдистам, которые, по его мнению, не уловили социально-исторического содержания классического психоанализа. «В противоположность ревизионистам, я полагаю, что теория Фрейда в ее подлинной субстанции является «социологической» и для того, чтобы обнаружить эту субстанцию, нет необходимости в новой культурной и социологической ориентации. «Биологизм» Фрейда — это социальная теория в глубинном измерении, которое постоянно выравнивалось неофрейдистскими школами» [1].

Маркузе вводит в свои философские построения такие понятия, как «прибавочная репрессия» и «принцип производительности» (книга «Эрос и цивилизация», 1955). «Прибавочная репрессия» (по аналогии с марксовым понятием «прибавочной стоимости») характеризует, по мнению Маркузе, ограничения, налагаемые на человека социальными институтами буржуазного общества. «Принцип производительности» — превалирующая историческая форма фрейдовского «принципа реальности», обусловленная господством товарных, отчужденных отношений между людьми и наличием «отчужденного труда» в социальной структуре общества. В современном высокоразвитом «индустриальном обществе», по мнению Маркузе, конфликтная ситуация, о которой писал Фрейд, развертывается на другом уровне жизнедеятельности человека: обнаруживается «непримиримый конфликт не между трудом («принципом реальности») и Эросом («принципом удовольствия»), а между отчужденным трудом («принципом производительности») и Эросом» [2].

«Прибавочная репрессия» и «принцип производительности», как продукты развитого капиталистического обще-

---

[1] *H. Marcuse.* Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. N. Y., 1962, p. 5.

[2] *H. Marcuse.* Eros and Civilization, p. 43.

ства, могут быть устранены, поскольку, как полагает Маркузе, подлинные достижения «репрессивной цивилизации» создают предпосылки для постепенного упразднения репрессии. В «нерепрессированном обществе» силы Эроса, получая свободное, безграничное развитие, способны одержать верх над «инстинктом смерти».

Подобно Маркузе, к переосмыслению фрейдовского тезиса о непримиримости враждующих между собой «инстинкта жизни» и «инстинкта смерти» обращаются также сторонники «экзистенционального развития психоанализа», в том числе Норман Браун, посвятивший этому аспекту фрейдовской теории большую часть своей книги «Жизнь против смерти. Психоаналитическое значение истории» (1959) [1].

Но если для Брауна это чисто психологическая проблема, которая разрешается путем нового осмысления самого факта смерти, то для Маркузе это проблема теоретического и практического изменения социальной структуры «индустриального» общества, где силы Эроса должны быть «дерепрессированы». Такая возможность, по его мнению, связана с тем, что в человеке потенциально имеются такие психические силы, которые выходят из-под власти «принципа производительности». Это прежде всего область фантазии и утопии. Фантазия, по мнению Маркузе, несет «решающую функцию в тотальной психической структуре: она связывает глубинные уровни бессознательного с высшими продуктами сознания (искусства), мечту с реальностью» [2].

Фантазия и утопия становятся для Маркузе той областью, из которой черпаются силы освобождения. Не случайно последние разделы его книги посвящены разбору мифологических образов. При этом симпатии Маркузе оказываются не на стороне мифологического героя Прометея, которого К. Маркс характеризовал как «самого благородного святого и мученика в философском календаре» [3], а на стороне таких героев, как Орфей и Нарцисс. Последние служат для Маркузе символами «нерепрессивного эротического отношения к реальности», которое само по себе уже ведет к «трансформации бытия». В этом трансфор-

---

[1] *N. O. Brown.* Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History. Middletown, 1966.

[2] *H. Marcuse.* Eros and Civilization, p. 127—128.

[3] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, стр. 25.

мированном бытии «отчужденный труд» ликвидируется, а всякий труд превращается в «свободную игру», что соответствует, по его мнению, подлинному развитию человеческих потенций в «нерепрессированной цивилизации».

Ясно, что предложенные Маркузе пути упразднения отчужденного труда не выдерживают серьезной критики. А его тезис о том, что в «нерепрессированном обществе» труд превратился в свободную игру, по сути дела, воспроизводит идеи социалиста-утописта XIX в. Ш. Фурье, который полагал, что в обществе будущего труд примет форму игры или забавы. Маркс, высоко ценивший взгляды Фурье, отмечал наивность его представлений именно по этому вопросу. Маркс подчеркивал, что в коммунистическом обществе, где труд человека будет являться не внешним принуждением, а внутренней необходимостью каждого, человек будет наслаждаться своим трудом, но это «ни в коем случае не означает, что этот труд будет всего лишь забавой» [1]. Уже один этот пример показывает, как далек от марксизма Маркузе, который считается на Западе знатоком марксистской философии и выдается официальной прессой за марксиста. Обращение к марксизму носит у него спекулятивный характер, при котором основные марксистские положения или замалчиваются, или вообще отрицаются.

Как видим, коррективы Маркузе к психоаналитической теории Фрейда не внесли ничего нового в понимание соотношения между сознательными и бессознательными психическими процессами. Абстрактные призывы Маркузе к радикализации сознания, спекулирующие на двусмысленности таких понятий, как «репрессия», «принцип реальности», были подхвачены на Западе студенческой молодежью в 60-е годы, превратившись в основной лозунг в борьбе за академические свободы, а его рассуждения о «нерепрессивном эротическом отношении к реальности» способствовали возникновению молодежных «контркультур», о которых было сказано выше. Подобно «сексуальной революции» В. Рейха, прославление Орфея и Нарцисса, этих мифологических повстанцев против нормальной сексуальности, нередко воспринималось западной молодежью как единение человека с природой и протест против легализированной половой морали. Призывы к торжеству «негативного разума», пафос отрицания ценностей буржуаз-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 46, ч. II, стр. 110.

ного общества без конструктивной позитивной программы не оставляли места для созидательной работы. Идеи Маркузе, воспринятые частью западной молодежи, определили в известной мере характер леворадикального движения [1].

* *
*

Мы пытались показать, что каждый последующий вариант психоаналитического учения в истории фрейдизма не только отталкивался от классического психоанализа, но и в своих существенных аспектах воспроизводил методологические принципы и основополагающие идеи Фрейда. Вместе с тем каждая последующая теория, претендовавшая на самостоятельное существование, в своей критической части подвергала отрицанию как отдельные теоретические постулаты основателя психоанализа, так и многочисленные добавления к классическому психоанализу, которые были осуществлены предшествующими теоретиками неофрейдизма. Это привело к тому, что психоаналитическое движение сегодня распалось на ряд течений, представители которых обвиняют друг друга в отступничестве, ревизионизме и догматизме.

Г. Маркузе обвиняет «неофрейдистских ревизионистов» в том, что они утратили критическую сторону учения Фрейда, превратив психоаналитическую теорию в «философский идеализм» [2]. В свою очередь Э. Фромм обвиняет Г. Маркузе в том, что он прикрывает революционной риторикой, по существу, «иррациональные и антиреволюционные» взгляды. Критикуя концепцию Маркузе о «нерепрессивном обществе», Фромм упрекает его за то, что постулируемый им идеал «нового человека» является диаметрально противоположным не только марксовой концепции человека, акцентирующей внимание на деятельной стороне субъекта исторического процесса, но и фрейдовской картине человека. «Маркузе, — замечает он, — использует популярность Маркса и Фрейда среди поколения радикальной молодежи для того, чтобы сделать свою антифрейдистскую и антимарксистскую концепцию Нового Человека более привлекательной» [3].

---

[1] См. *Э. Я. Баталов.* Философия бунта. М., 1973; *Н. В. Новиков.* Мираж «организованного» общества. М., 1974.

[2] *H. Marcuse.* Eros and Civilization, p. 217—251.

[3] *E. Fromm.* The Crisis of Psychoanalysis. N. Y., 1970, p. 20.

За всеми этими упреками и обидами просматривается общая для современных психоаналитических учений тенденция: рассмотрение социологических закономерностей сквозь призму фрейдовского подхода и, как следствие, претензия на «уточнение» на этой основе взглядов Маркса, с тем чтобы создать «истинную» теорию (будь то «сексуально-экономическая» теория В. Рейха, «диалектически и гуманистически ориентированный психоанализ» Э. Фромма или «философия психоанализа» Г. Маркузе), которая как бы призвана наметить пути освобождения человека от пут «репрессивной цивилизации» и возвращения его «во вновь открытый субъективный мир», к его истинной «человеческой природе».

Неофрейдистам порой удается не только уловить те реальные противоречия, которые имеют место между личностью и современным буржуазным обществом, но и образно описать «социальные болезни» существующей системы: удушающую атмосферу подавления личности в условиях буржуазной цивилизации, искаженность «истинных» побудительных мотивов деятельности человека. Именно эта критическая сторона их учений привлекает к себе внимание «бунтующей» интеллигенции Запада, прежде всего молодежи, которая открыто демонстрирует свое неприятие норм и ценностей буржуазного общества. Им импонирует критическая направленность теоретических рассуждений неофрейдистов, но они далеко не всегда в состоянии понять, что в силу абстрактно-антропологического подхода к решению проблем человеческой жизнедеятельности эта критическая направленность часто превращается в простое морализирование или в лучшем случае в описание психологических типов личности на уровне ее поведения и «вживания» в соответствующие социальные роли, что, конечно, не затрагивает глубинных социальных противоречий буржуазного общества.

Несмотря на социологизацию классического психоанализа и попытки философского осмысления его теоретических основ, современный психоанализ не дает научного объяснения — а на это он претендует — ни «человеческой природы», ни закономерностей общественного развития. Методами психоанализа невозможно избавиться от «болезней», носящих сугубо социальный характер. Без революционных мер по «оздоровлению» самой социальной системы такая процедура никак не устраняет объективных

противоречий, порождающих болезненные явления в общественной психологии и идеологии, а поэтому является иллюзорной и утопичной. Подлинную ценность психоанализа можно охарактеризовать словами одного из героев романа Т. Манна «Волшебная гора»: «Психоанализ хорош, если он — орудие просвещения и цивилизации, хорош, поскольку он расшатывает глупые взгляды, уничтожает врожденные предрассудки, подрывает авторитеты,— словом, хорош, когда он освобождает, утончает, очеловечивает и делает рабов зрелыми для свободы. И он вреден, очень вреден, поскольку тормозит деяние, подтачивает корни жизни оттого, что не в силах дать ей форму. Такой анализ может стать делом весьма не аппетитным, столь же не аппетитным, как смерть, с которой он, собственно говоря, и связан,— он сродни могиле и ее подозрительной анатомии...» [1]

---

[1] *Т. Манн.* Собр. соч., т. 3. М., 1959, стр. 309.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Упоминание об экзистенциализме (или «философии существования», как он первоначально именовался) впервые появилось в конце 20-х годов XX в. Это идеалистическое течение, поначалу казавшееся представителям тогдашней академической мысли бесперспективным, вскоре вылилось в крупное идейное движение. Его ведущие представители: М. Хайдеггер и К. Ясперс — в Германии, Ж.-П. Сартр, А. Камю и Г. Марсель — во Франции.

Тип философствования, который культивировал экзистенциализм, был необычным. Его представители не пытались проникнуть в методологические тайны науки, раскрыть природу искусства, морали и религии, предложить новые глобальные философско-исторические конструкции. Они ставили в центр внимания *индивидуальные смысложизненные вопросы* (вины и ответственности, решения и выбора, отношения человека к своему призванию и к смерти) и проявляли интерес к проблематике науки, морали, религии, философии истории в той мере, в какой она соприкасалась с этими вопросами. В работах экзистенциалистов нет движения от простейших определений предмета ко все более всестороннему и конкретному его пониманию, что обычно отличает теоретическую мысль от других форм духовного освоения действительности. Систематическое единство этих работ имеет скорее сюжетно-тематический характер, как и единство произведений художественной литературы. Не случайно причудливые категориальные построения экзистенциализма, столь трудно переводимые на устоявшийся язык академической философии, свободно транспонировались в драматургию и прозу (Камю, Сартр и Марсель — видные представители современной литературы и театра).

За этими внешними отличиями экзистенциализма от того типа философии, который господствовал на Западе в течение более полувека, скрывается серьезная содержательная претензия: отказ от ориентации на теоретически развитое знание и специализированные продукты духовной культуры и стремление вслушаться в подвижные умонастроения и ситуационно-исторические переживания человека современной эпохи.

Экзистенциализм — философское выражение глубоких потрясений, постигших буржуазную цивилизацию в эпоху империализма. У поколения западной интеллигенции, пережившего первую мировую войну, обманчивую стабилизацию 20—30-х годов, приход фашизма, гитлеровскую оккупацию, эта философия вызвала интерес прежде всего потому, что обратилась к проблеме *критических, кризисных ситуаций,* попыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических испытаний.

Буржуазная философия классического периода ставила в центр внимания *духовную активность* людей, реализующуюся в научном и художественном творчестве, в создании и совершенствовании политических учреждений. Экзистенциалистская философия сосредоточена на проблеме *духовной выдержки* человека, заброшенного в иррациональный, вышедший из-под его контроля поток событий.

Экзистенциализм справедливо называется «философией кризиса». Он является таковым не потому, что предлагает теоретическое объяснение противоречий современного капитализма, а потому, что исповедует (и по-своему оспаривает) само *кризисное сознание* буржуазного общества. Он отталкивается от наиболее типичных (и именно поэтому поддающихся обобщенному философскому выражению) форм *радикального разочарования* в истории, которое начиная с 20-х годов охватывает на Западе достаточно широкие слои населения и особенно напряженно переживается либеральной и мелкобуржуазной интеллигенцией.

Подобно многим течениям современной буржуазной идеологии, экзистенциализм склонен отождествлять кризис капитализма с кризисом разума и гуманности, истолковывать его как выражение «мировой катастрофы» и «заката цивилизации». Своеобразие экзистенциализма состоит, однако, в том, что он, во-первых, протестует против личной капитуляции перед «глобальным кризисом» и, во-вторых,

пытается извлечь из апокалипсического переживания истории новые общемировоззренческие постулаты, новые определения предмета философии, ее задач и возможностей.

Экзистенциалисты считают, что катастрофические события новейшей европейской истории обнажили неустойчивость, хрупкость, неустранимую конечность *всякого* человеческого существования: не только индивидуального, но и родового, общеисторического. Вот почему самым адекватным и глубоким знанием о природе человека они признают *сознание собственной смертности и несовершенства,* которым обладает каждый, даже самый непросвещенный, замкнутый в своем обыденном опыте индивид. К. Ясперс называет это сознание «единственным небожественным откровением», М. Хайдеггер определяет человеческое бытие как «бытие-к-смерти».

Представление о смерти как о самоочевидной абсолютной границе любых человеческих начинаний занимает в «философии существования» такое же место, как и в религии, хотя большинство представителей этой философии не предлагают человеку никакой потусторонней перспективы. Подобно религии, экзистенциализм считает, что человек не должен убегать от сознания своей смертности, а потому высоко ценит все то, что напоминает индивиду о суетности его практических начинаний. Этот мотив ярко выражен в экзистенциалистском учении о «пограничных ситуациях» — безвыходных, предельных жизненных обстоятельствах. По Ясперсу, такие ситуации являются «шифром», символом человеческого положения в мире. Окончательное поражение, вторит ему Сартр, есть наиболее общая правда жизни.

Эта мрачная онтология, коренящаяся в трагическом ощущении современной эпохи, находит точный аналог в экзистенциалистском *понимании познания.* Отказав в доверии объективному историческому процессу, «философия существования» лишает доверия и научно-теоретическое познание, которое мыслимо только как исторически преемственное, передающееся от поколения к поколению, проверяемое, уточняемое, предполагающее возможность бесконечного приближения к своему объекту.

Самым надежным свидетелем истины экзистенциалисты считают нетранслируемую *индивидуальную субъективность* сознания, выражающуюся в настроениях, переживаниях, эмоциях человека. Постигнуть мир, как он есть

(или, по выражению Мерло-Понти, «каким он существует до науки»),— значит, согласно экзистенциалистам, выявить смысл единого мироощущения личности, непроизвольно присутствующего в этих настроениях, переживаниях, эмоциях. «Бытие,— пишет Сартр,— может быть обнаружено нами лишь некоторыми средствами прямого доступа, скажем через переживание скуки, отвращения и т. д.» [1].

Экзистенциалисты не отрицают, что, как психологические явления, переживания человека обусловлены обстоятельствами, различными для разных людей. Однако они полагают, что переживание никогда не бывает полностью обусловленным, а всегда несет в себе нечто *общее* всем людям и выражающее самое существо человеческого положения в мире. Эта необусловленная тенденция переживания становится видимой либо тогда, когда пробудившая его ситуация является трагически острой, либо тогда, когда само переживание возникает со спонтанной непроизвольностью. «Переживания,— пишет Мерло-Понти,— могут рассматриваться как психологически и социально детерминированные; но есть определенный способ подхода к ним, который позволяет выявить их *абсолютное значение*» [2]. Этот способ состоит в том, чтобы поймать переживание в его «сиюминутности» (или, по выражению Сартра, «как бы застигнуть сознание на месте преступления»), не дав ему перерасти в рассуждение, в хотя бы зачаточную форму теоретического мышления, оценки обстоятельств. Лишь в таком случае, полагают экзистенциалисты, переживание превратится в своего рода «смотровое окошечко», через которое будет виден мир, каков он есть, каким он от века существует для конечного и бренного человека.

Теперь уместно пояснить смысл экзистенциалистского термина «существование».

В немецком экзистенциализме «существование» обозначается словом Dasein (буквально — «тут-бытие»), что предполагает наличие человека «здесь и теперь», в этом остановленном моменте времени. Соответственно задача подлинной философии определяется как *аналитика бытия человека,* застигнутого «здесь и теперь», в непроизвольной сиюминутности его переживаний.

---

[1] *J.-P. Sartre.* L'Être et le Neánt, p. 14.

[2] «Bulletin de psychologie». Nov. 1964, t. XVIII, N 236, p. 143—144.

Определяя экзистенциализм как «аналитику человеческого бытия», его приверженцы пытаются создать впечатление, будто они не имеют дела с тем, что философия издавна именует сознанием, и не рассматривают сознание в качестве первичной реальности. Этим приемом «философия существования» рекомендует себя миру в качестве течения, якобы возвышающегося над противоположностью главных философских направлений — материализма и идеализма.

Такого рода приемы, характерные для многих направлений новейшей буржуазной философии, были убедительно разоблачены В. И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм».

Конечно, понятие «существования», как его употребляют экзистенциалисты, не имеет в виду сознание в значении инстанции рациональной осмысленности (исследования, целеполагания, предметных представлений и идеалов), и все-таки то, что им обозначается, есть несомненно сознание, только не познающее, не духовно активное, а страдающее, чувствующее, бренное, озабоченное. Хотя сами экзистенциалисты склонны именовать свою позицию «реализмом», а иной раз и «материализмом», в действительности она выражает лишь предпочтение чувственно-интуитивного постижения мира другим способам его освоения. «Философия существования» представляет собой, таким образом, одно из направлений современной *идеалистической мысли,* хотя некоторые ее представители и декларируют свой антиидеализм.

Поэтому не будет ошибкой перевести Dasein как «наличное сознание, анализируемое в качестве бытия». Именно «наличное сознание» выступает в качестве действительного *предмета* «философии существования».

Рассматривая «наличное сознание», представленное переживаниями, настроениями, эмоциями, тревогами, как подлинный смысл «всех вещей» и пытаясь, исходя из него, понять любое явление (например, технику, науку, политику, бога, природу), экзистенциалисты сплошь и рядом в качестве последней непреложной истины преподносят насквозь иррациональные представления о мире. Так, выявляя «подлинный» смысл техники, экзистенциализм приписывает ей то отчуждение, которое средства производства приобретают лишь в структуре капиталистической его организации: «инструменты и орудия имеют естественную

тенденцию делаться независимыми от своего творца... Происходящее отсюда техническое отчуждение делается поэтому центральным, поскольку никто не может сегодня избежать техники»[1]. Научная объективность, проясненная посредством «аналитики человеческого бытия», оказывается неотличимой от буржуазного идеологического объективизма: «мир как знаемый есть нечто чуждое мне. Я отстою от него на дистанции; знаемое посредством науки и эмпирически испытываемое отторгает меня от меня самого, гасит всякую тенденцию... По отношению к нему я равнодушен»[2].

Но свой подлинный триумф иррациональность «наличного сознания» справляет там, где дело доходит до толкования социально-политических явлений. В экзистенциалистских работах они постоянно теряют свои объективные классово-социальные очертания, приобретают конъюнктурную подвижность обывательских суждений о политике[3]. Неуверенность политических оценок, шаткость социальных позиций — характернейшая черта не только произведений экзистенциалистов, но и их личных биографий.

В конце 30-х годов мы видим М. Хайдеггера в ряду временных, но достаточно активных идейных приверженцев национал-социализма; в 50-х годах он предает анафеме всякую политику, исповедует отшельничество, скрывается в провинцию и видит высшую мудрость в молчании патриархального крестьянина. В годы фашизма К. Ясперс — убежденный «неприсоединяющийся», «внутренний эмигрант» режима; в 50-е годы он отдает дань идеологии «холодной войны»; в конце 60-х годов — активно выступает в защиту демократизации общественной жизни в ФРГ. О политических сальто-мортале Ж.-П. Сартра речь пойдет ниже.

Именно иррациональная подвижность политического поведения экзистенциалистских лидеров, связанная с некоторыми коренными особенностями «философии существования», и обнаруживает, на наш взгляд, социальную сущность экзистенциализма. Она проявляется в том, что экзистенциализм созвучен прежде всего *противоречивости и двойственности мелкобуржуазного сознания*, охватываю-

---

[1] *F. Heinemann.* Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart, 1956, S. 21.

[2] *K. Jaspers.* Philosophie. Bd. II. Belrin, 1932, S. 3.

[3] См. об этом подробнее в работе: *Э. Ю. Соловьев.* Экзистенциализм и научное познание. М., 1966, стр. 19—26.

щего сегодня не только мелкую буржуазию в собственном смысле слова. Ко многим представителям экзистенциализма можно без всяких оговорок отнести характеристику, данную когда-то К. Марксом мелкобуржуазному идеологу. Мелкий буржуа — «воплощенное противоречие», «таков он в своих экономических интересах, а *потому* и в своей политике, в своих религиозных, научных и художественных воззрениях... А если при этом... он человек остроумный, то он быстро привыкает жонглировать своими собственными противоречиями и превращать их, смотря по обстоятельствам, в неожиданные, кричащие, подчас скандальные, подчас блестящие парадоксы» [1].

В данной книге мы не ставим перед собой задачи дать исчерпывающую характеристику экзистенциалистской философии или хотя бы раскрыть содержание всех основных ее категорий [2]. Мы хотели бы привлечь внимание к сквозной, узловой теме всех вариантов экзистенциализма — к вопросу «личность и историческая ситуация». Нам представляется, что именно эта локализация проблемы позволяет рассмотреть экзистенциалистское учение в действии, проследить, как оно выдержало экзамен эпохи, выявить причины его широкой влиятельности на Западе и горьких идеологических поражений.

* *
*

Хотя экзистенциализм, как мы уже отметили, вырос из глубокого кризиса буржуазной цивилизации, он не был непосредственной, первичной реакцией на него. Наиболее прямым выражением кризиса явились упадок и сложные превращения прогрессистски-оптимистических буржуазных концепций истории, образовавшие *почву*, на которой вырос экзистенциализм, и сделавшиеся вместе с тем *объектом его критики*.

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 16, стр. 31.

[2] Освещение основных проблем экзистенциализма дано в следующих работах: «Современная буржуазная философия». М., 1972; *Б. Данэм*. Экзистенциализм. «Вопросы философии», 1960, № 9. Об отдельных представителях экзистенциализма см.: *П. П. Гайденко*. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *С. Аверинцев*. Ясперс. «Философская энциклопедия», т. 5; *В. Н. Кузнецов*. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969; *С. Великовский*. Грани «несчастного сознания» (Театр, проза, философская эстетика А. Камю). М., 1973; *Г. М. Тавризян*. Религиозный подтекст экзистенциалистской морали. «Вопросы философии», 1965, № 3.

Доверие к историческому прогрессу, уверенность в гуманистической линии развития истории, которое в эпоху просветителей и Гегеля было еще философским умонастроением, разделявшимся достаточно узким кругом мыслителей, на рубеже XIX—XX вв. стало общекультурным достоянием.

И когда мировая война 1914—1918 гг. опрокинула искусственные философские модели исторического процесса (и позитивистские, и исторически-спекулятивные), обнаружив, что все они были лишь гуманистическими фикциями истории, либеральная буржуазия почувствовала себя так, словно ее лишили мировоззрения. Мировая война опровергла прогрессистские буржуазные концепции не столько своими жертвами (неизбежность исторической жертвы в той или иной форме предусматривалась этими концепциями), сколько очевидной бессмысленностью этих жертв. Но может быть, еще более непонятной и жуткой, чем сама война, казалась легкость, с которой ее забыли: в буржуазной и мелкобуржуазной среде в 20-х годах установился беззаботно-циничный стиль жизни; утвердилась ни о чем не помнящая, не оглядывающаяся назад деловитость.

Ощущение, что в истории действует сила, соединяющая в себе бессмысленную жестокость и цинично-расчетливую деловую энергию, враждебно-несоразмерная всем прежним культурно-историческим и гуманистическим ожиданиям, было выразительно обрисовано О. Шпенглером в книге «Закат Европы». При всей симпатии автора к европейскому культурному наследию и при всем внутреннем неприятии грядущего «нового варварства», он занимает капитулянтскую позицию: идеи буржуазного прогрессизма трансформируются у него в фаталистическую готовность представить в качестве разумного все, что бы история ни принесла.

Такая позиция была во многом созвучна настроениям, утверждавшимся в буржуазной и мелкобуржуазной среде. Послевоенная деморализация целых слоев населения соотносилась с таким складом мышления, который в высшей степени устраивал демагогов и политических авантюристов: потеряв устойчивые внутренние убеждения, люди становились легкой добычей моды и пропаганды.

В начале 30-х годов многие представители немецкой либеральной интеллигенции обращают внимание на эти патологические изменения массового сознания. Однако никто

из них уже не был в состоянии предложить такую концепцию в рамках буржуазной философии истории, которая позволила бы осмыслить послевоенный кризис и ответить на вызов, брошенный всему буржуазному миру Октябрьской революцией.

Но оставалось еще альтернативное решение — парадоксальное, но в то же время как нельзя более соответствующее рассматриваемой исторической ситуации. Его-то и предлагает экзистенциализм.

В 1931 г. выходит в свет книга немецкого философа К. Ясперса «Духовная ситуация эпохи», содержавшая новый и неожиданный диагноз послевоенного массового сознания. В историческом релятивизме, цинизме и нигилизме 20-х годов Ясперс видит неизбежную расплату за неоправданное доверие к истории, за обожествление исторического прогресса. Между тем подлинный человек, по Ясперсу, в любых условиях (даже в условиях прогрессирующего вырождения человеческого рода или при полной стабильности в условиях какого-либо тоталитарного режима) не дошел бы до состояния духовного упадка и беспринципности, остался бы верен однажды принятому убеждению, действовал так, как будто отстаиваемые им принципы обязательно должны восторжествовать в будущем. В переживании своих поступков он устремлялся бы в вечность, независимо от исчезновения реального исторического будущего. Человек (и это, пожалуй, смысловое ядро всех определений, которые дает ему экзистенциализм) есть такое существо, которое осуждено пребывать в истории и не в состоянии прожить вне общества, но которое в то же время способно стойко перенести саму перспективу заката истории и общества, если он перестанет искать в истории свое предназначение. История — не общая задача, а общая судьба многих людей, общность «вместе вынесенного».

Двадцать лет спустя в «Философской автобиографии» Ясперс выразит это восприятие истории в следующих обобщенных формулировках: «В 1914 году историческая почва заколебалась... наши поколения почувствовали себя заброшенными в поток катастрофических событий. С 1914 года это состояние не прекращалось и шло все убыстряющимися темпами. Эту нашу человеческую судьбу в ее течении я пытался понять не как познаваемую необходимость темного, но в себе упорядоченного процесса, но как ситуацию,

результаты которой... определяются нашей человеческой свободой»[1].

История, по Ясперсу, сама ситуация (до размеров общества разросшиеся обстоятельства человеческой жизни), и в качестве свободной личности единичный человек просто *пребывает* в ней. Он стихийно вовлечен, «заброшен» в историю, а не конституирован ею. Основная задача исторической ориентировки личности состоит в том, чтобы любые социальные образования и объективные тенденции их изменения принять *в значении обстоятельств, компонентов ситуации*, а *не в значении целеуказаний*. Внутренняя убежденность, утверждают экзистенциалисты, первична по отношению к любой стратегии исторического действия. Только осознав это, человек обретает стойкость, необходимую для того, чтобы воспринять любой, даже самый безотрадный исторический прогноз, не впадая в отчаяние и цинизм.

Экзистенциалистское противопоставление исторического исследования и безусловной внутренней убежденности, которая предопределяет сам тип восприятия, признания личностью объективных результатов этого исследования, восходит к идеям основоположника феноменологии Э. Гуссерля, отстаивавшего логическую истину от нападок новейшего релятивизма и скептицизма с помощью *стоических* аргументов. Он утверждал, что человек не может мыслить (не может сохранить способ существования мыслящего существа), если не предполагает, что истина существует. Постепенно этот постулат разрастается у Гуссерля в попытку разграничить те достоверности, которые доставляет «опытная интуиция» (всякое исследование, имеющее дело с эмпирическими фактами), и безусловную достоверность логико-математических истин, непосредственных нравственных убеждений и осмысленно целостных восприятий.

Область безусловных очевидностей внутренне едина и составляет, согласно Гуссерлю, мир «жизненной веры» человека. Этих очевидностей не в состоянии поколебать никакие обстоятельства, никакие новые знания. Однако в обычном опыте безусловные очевидности смешаны с истинами выводного знания, и человек нередко принимает одни за другие.

---

[1] *K. Jaspers.* Die philosophische Autobiographie. In: P. A. Shilpp hrsg. K. Jaspers. New York — Zürich, 1957, S. 43.

Чтобы выделить безусловные очевидности, необходимо прибегнуть к «феноменологической редукции». Ее суть, во-первых, в «остранении» теоретических суждений (индивид должен воздерживаться от принятия выводов науки в качестве ниспосланных ему жизненных целеуказаний и относиться к ним как к простой информации о фактах и обстоятельствах), а во-вторых, в том, чтобы выявить для человека, ищущего прочной убежденности, безусловную достоверность ряда простейших интуиций, переживаний и восприятий, на которые он просто не обращает внимания в обычной жизни.

Из этого последнего требования Гуссерля и развилась уже обрисованная выше экзистенциалистская идея «аналитики наличного сознания», т. е. не просто объяснения переживаний через обусловившие их обстоятельства, предметы, интересы, но *толкования, расшифровки* переживаний, отношения к ним как к явлениям, скрывающим какой-то безусловный смысл. Явление, содержащее смысл, наподобие того, как слово содержит значение, и есть то, что Гуссерль именовал *феноменом.*

Понятия «феномен», «феноменологическая редукция», «усмотрение смысла» и т. д. играют в экзистенциалистской философии огромную роль. Феноменология — гносеологическая почва экзистенциализма, и, как ни отличаются друг от друга его представители, среди них нет ни одного, который не был бы феноменологом.

* *
*

Историю экзистенциализма как сложившегося философского направления можно датировать с 1927 г., когда в Германии вышла в свет работа М. Хайдеггера [1] «Бытие и время». Вскоре после этого появляются трехтомная «Философия» К. Ясперса [2] и уже упоминавшаяся работа «Духовная ситуация эпохи». В этих произведениях получает оформление *экзистенциалистская концепция личности.*

---

[1] Основные произведения М. Хайдеггера: «Кант и проблема метафизики» (1929), «Что такое метафизика?» (1930), «Учение Платона об истине» (1942), «На пути к языку» (1953).

[2] Основные произведения К. Ясперса: «Философия существования» (1938), «О происхождении и цели истории» (1949), «Об истине» (1947), «Философская вера» (1948), «Философская вера перед лицом откровения» (1962), «Куда идет Федеративная республика» (1966).

Человек понимается в экзистенциализме прежде всего как существо, приносящее жизнь в жертву своему предназначению. «Готовность к самопожертвованию» есть изначальное определение личности. Согласно экзистенциализму, человек готов на самоотречение вовсе не потому, что существует идеал, стоящий жертвы. Он просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь: такова его фундаментальная предрасположенность, первичная по отношению к наличию любых целеуказаний. Осознавая свою бренность, человек устремляется к вечному, но не к бесконечной длительности (не к бессмертию души и не к бессмертию человеческого рода), а к надвременной значимости безусловного принципа. Абсолютная убежденность — таково направление, в котором течет внутреннее время.

Эта тема и стала главным предметом размышлений М. Хайдеггера. История есть для Хайдеггера история того, с чем встречается человек в своем стремлении к безусловному.

В так называемых «традиционных обществах» единичный человек удовлетворял свою тоску по вере благодаря истине откровения. Именно она, по мнению Хайдеггера, обеспечивала устойчивость сельской общины и слаженность внутреннего мира патриархального крестьянина. Однако в ходе секуляризации религии символы откровения потеряли значение для огромного большинства людей. Человек оказался перед лицом мира без бога, или «ничто». Но такое отсутствие сущего, по Хайдеггеру, обладает притягательностью подлинного бытия. В том, что уже отсутствует, наличествует подлинная мера тоски человека по безусловному.

Житейский страх выражается в боязни потерять жизнь или определенные жизненные блага. Онтологический страх — это боязнь не найти такого предназначения, ради которого человек добровольно жертвует своей жизнью и благами. Благодаря основательности, первоначальности этого страха и устремленности к «ничто» человек, по словам Хайдеггера, трансцендирует за пределы истории, разрушает, отбрасывает или «выносит за скобки» все относительные достоверности, которые она ему доставляет.

Куда же приводит человека это трансцендирование? Есть ли надежда, что он доберется наконец до безусловного?

Безусловное, говорит Хайдеггер, находится совсем близко. Оно в нас самих, оно открывается человеку не в исторических целеуказаниях, не в символах религиозного мифа, а в его собственных безотчетных, но неоспоримых действиях. Этим действиям Хайдеггер дает общее название — «экзистирование». Экзистировать — значит «быть вне себя» (приставка «эк» означает «вне»), быть в *экстазе,* выходить из берегов своего упорядоченного сознания, эмпирического кругозора, социально организованного опыта. В экстатическом действии индивид как бы выплескивает наружу свою темную, непроясненную, но окончательную веру.

Прообразом экстатического действия является восприятие, как оно трактуется в феноменологии Гуссерля. Живое восприятие, по Гуссерлю, всегда уже содержит в себе непроизвольное (и часто противоречащее рациональному умыслу) истолкование: непосредственный эмоциональный приговор воспринимаемому. (К примеру, при виде лица этого человека у меня мгновенно возникает необъяснимое отвращение к нему.) Иными словами, «первое впечатление» уже содержит в себе какое-то убеждение, родственное логической интуиции по своей стойкости и категоричности.

Хайдеггер (в согласии с обыденным языком) называет убеждение, присутствующее в живом восприятии, *настроением.* Человеческие настроения мимолетны, но вместе с тем они обладают как бы сверхсубъективной прочностью: человек не властен над ними, не является их инициатором. Если человеку удастся ощутить, «высветить» то единое, что проявляется в беспорядочном потоке его настроений, он придет к осознанию своей «фундаментальной настроенности». Индивид, по Ясперсу, «трансцендирует от себя как эмпирической индивидуальности к себе как самобытной самости» [1]. Это человек, каков он есть, в его отличии от того, что думают о нем другие и чем он кажется себе самому. Такова *экзистенция.*

Экзистенция — это судьба-призвание, которой человек беспрекословно, стоически подчиняется. История же — это судьба-ситуация, которую он безропотно, стоически переносит. Данное противопоставление составляет, на наш взгляд, один из существенных принципов экзистенциализ-

---

[1] *K. Jaspers.* Philosophie. Bd. I—III, S. 40.

ма; оно возникло в качестве реакции на исторический фатализм вообще, и прежде всего на пессимистический фатализм О. Шпенглера, который требовал от человека подчинения неотвратимой перспективе заката цивилизации.

Экзистенциалистское видение ближайшей истории (оно было развернуто К. Ясперсом в «Духовной ситуации эпохи») принципиально не отличается от шпенглеровских прозрений. Однако внутреннее отношение экзистенциалистов к этому фатально-пессимистическому видению истории оказывается иным. Ясперс дает «остраненное» изображение исторической ситуации: описание не того, чему личность должна подчиниться, а того, к чему она должна подготовиться, чтобы затем «перенести и преодолеть как нашу судьбу»[1].

Ситуационный прогноз Ясперса, несомненно, относится к числу пророчеств о закате цивилизации. Это картина неотвратимого вырождения общества в «тотальный массовый порядок». Предотвратить его невозможно, пишет Ясперс, «существует лишь вопрос о том, как жить в нем... Следовать своей цели, даже если она оказывается неосуществимой,— таково условие подлинного бытия»[2].

Предчувствие, содержавшееся в «Духовной ситуации эпохи», подтвердилось — тоталитаризм наступил. Но все дело в том, что в 1931 г., когда появилась эта книга, он вовсе не был фатальной неизбежностью: господство фашизма можно было предотвратить. Люди, которые боролись против фашизма уже в те годы, не были героями-авантюристами, их действия соответствовали реальной возможности. А пессимистический фатализм во всех своих формах (в шпенглеровской ли — безусловной, в ясперсовской ли — «остраненной») являлся орудием сокрытия этой возможности. Ясперс тренирует нравственную выносливость человека с помощью *дезориентирующих пророчеств*. Тенденция к тоталитаризму принимает в его теории вид подлинного демиурга истории: она не встречает никаких объективных препятствий и только в самой личности находит какое-то ограничение.

Но подобным тенденциям в общественной жизни на деле противится не только личность, но и экономика, техника, развивающаяся наука и т. д. От тотального волюн-

---

[1] *K. Jaspers.* Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931, S. 67.
[2] Ibid., S. 165.

таризма, который Ясперс принимает за объективную необходимость, хозяйство, например, страдает ничуть не меньше, чем живой человек. При этом общество, конечно, апеллирует к индивидам. Только взывает оно к ним не своей способностью к фатальному совершенствованию или нисхождению, а своими противоречиями, которые людям предстоит понять и разрешить. Представление об исторических тенденциях как об объективных противоречиях, которые познаются и разрешаются людьми, отличает марксистский историзм от вульгарно-детерминистских, фаталистических и провиденциалистских доктрин.

Возможности, которые еще несет в себе историческая ситуация, есть поэтому само предназначение человека. Он принимает ситуацию на себя, и в этом состоит неизбежность подлинного личного выбора. В 30-х годах в условиях борьбы с фашизмом действительной исторической необходимости следовали те, кто боролся и шел на риск смерти, а не те, кто подчинился и выжил.

Немецкий экзистенциализм — течение, за которым в буржуазной литературе закрепилась слава философии, прозревавшей скорое наступление тоталитарного «нового порядка»,— был близорук в отношении реального движения, результатом которого явился этот порядок.

Таким образом, экзистенциализм, главная претензия которого состояла в том, чтобы осознать историю в качестве ситуации безусловного личного действия, оказался беспомощным именно в вопросах ситуационного прогноза и обоснованного исторического выбора. Последующая история экзистенциализма есть история развития этого парадокса.

* *
*

В 1939—1945 гг. центром экзистенциалистского движения становится Франция. Именно в этот период создают свои наиболее значительные произведения Ж.-П. Сартр, А. Камю и Г. Марсель. В центре нашего внимания будет прежде всего философия Ж.-П. Сартра. Для этого есть несколько причин.

Во-первых, Ж.-П. Сартр — единственный из основоположников экзистенциализма, кто сохранил вплоть до последнего времени серьезное идеологическое влияние на массовые аудитории. Для молодого поколения он зачастую вообще олицетворяет экзистенциализм (или легенду экзи-

стенциализма, поскольку сам Сартр уже давно не причисляет себя к этому философскому направлению).

Во-вторых, в творчестве Сартра наиболее отчетливо выразилась та противоречивость, склонность «то к блестящим, то к скандальным парадоксам» (Маркс), которые роднят экзистенциализм с мелкобуржуазным сознанием.

В-третьих, Сартр — наиболее радикальный представитель *атеистического крыла* экзистенциализма, творчество которого дает большой материал для понимания того, как это течение (не в его религиозных ответвлениях, а именно в его претензии на философскую самостоятельность) относится к религии и вере.

Своеобразие Сартра в том, что в середине 30-х годов он сам был приверженцем того благодушного историцистского оптимизма, который немецкие экзистенциалисты изобличали в других. Не разделяя официальных буржуазных иллюзий, исповедуя леворадикальные общественные идеалы, Сартр вместе с тем наивно (и вполне в духе буржуазной философии истории) уповал на то, что идеалы эти полностью обеспечены общественным прогрессом. Кризис 1929—1933 гг. и тот был воспринят им как этап, через катаклизмы и бедствия которого общество придет к таким формам жизни, о которых мечтала радикальная французская интеллигенция. Единомышленница Сартра, французская писательница Симона де Бовуар, писала об этом периоде: «Мы рассчитывали участвовать в происходящем только своими книгами... мы надеялись, что события будут развиваться в соответствии с нашими желаниями, без нашего вмешательства в них; в этом вопросе осенью 1929 года мы разделяли опьянение всей французской левой. Ожидаемый мир казался окончательно обеспеченным; успехи нацистской партии в Германии представлялись нам пустяком, не имеющим значения... Кризис чрезвычайной силы, потрясший капиталистический мир, укреплял нас в прозрении, что это общество долго не продержится; нам казалось, что мы уже живем в золотом веке, который на наших глазах утверждал скрытую истину истории, и что история сводилась к ее раскрытию» [1].

Депрессия, последовавшая за кризисом и сопровождавшаяся такими явлениями, как победа фашизма в Германии, консолидация реакционных сил в самой Франции,

---

[1] *S. de Beavoir.* La force de l'âge. Paris, 1962, p. 19.

установление здесь беспринципного, постоянно пасующего перед монополиями политического порядка, привело Сартра к глубокому внутреннему надлому. Прогрессистские иллюзии сменяются протестом против всякого доверия к «разумности действительного», протестом, который у Сартра, ополчающегося против *собственных* недавних заблуждений, принимает особенно решительную, отчаянную, максималистскую форму.

Для немецких экзистенциалистов (это отчетливо зафиксировано в ясперсовской «Духовной ситуации эпохи») воплощением веры в непременную «разумность действительного» была гегелевская философия истории. Сартр убежден, что первоначало этой веры, всю обольстительную силу которой он испытал на себе, надо искать у истоков европейского философского рационализма.

Протест против идеи «разумности действительного» тесно связан в творчестве Сартра с проблематикой атеизма. В 1950 г. в работе «Экзистенциализм — это гуманизм» он прямо заявит, что экзистенциализм, как он его понимает, «есть лишь попытка извлечь все выводы из последовательной атеистической позиции» [1]. Соответственно важнейшую задачу своей философии Сартр видит в критике атеизма непоследовательного, который, нападая на религию, сам оказывается во внутренней зависимости от нее. Главной формой этого непоследовательного атеизма, наследующего религии прежде всего в моральном отношении (в стремлении смирить и обезволить человека), он и считает веру в разумность самого бытия.

Вера эта есть как бы диалектическая хитрость процесса секуляризации и впервые вынашивается такими половинчатыми формами протеста против традиционного религиозного мировоззрения, как деизм и пантеизм. Отрицая личного бога христианства, трансцендентного и потустороннего, они одновременно утверждают бога в качестве структуры и смысла этого посюстороннего мира, представляют последний в качестве богоустроенного, насквозь проникнутого благим (на человека рассчитанным) промыслом. Данная установка находит завершение в спинозизме, отождествляющем бога и природу.

Из той же предпосылки исходит и Просвещение, которое, однако, лицемерно не называет организующий при-

---

[1] Цит. по статье: *С. Великовский.* Путь Сартра-драматурга. В кн.: *Ж.-П. Сартр.* Пьесы. М., 1955, стр. 643.

роду божественный промысел его собственным именем, а говорит просто «о разумности природы», о ее «упорядоченности», «стремлении к совершенству».

Таким образом, именно здесь создается мыслительное поле, на котором произросли в дальнейшем и гегелевский провиденциальный историзм, и благодушная вера в неотвратимый социальный прогресс, исповедовавшаяся Контом и Спенсером.

Путь к искоренению историцистского легковерия Сартр видит в радикальной версии *обезбоженности мира*, в утверждении такой картины бытия, которая не оставляла бы места ни божественному промыслу, ни его многоликим суррогатам. К последним Сартр относит любые представления об упорядоченности и цельности мира, о наличии в нем закономерности, о самодвижении материи. Тем самым Сартр распускает все структуры, которые обеспечивают действительную *независимость мира от сознания*, т. е. противостоят практическому субъективизму человека, его волюнтаристическим действиям.

Эта версия мира получает окончательное завершение в главном труде Сартра «Бытие и ничто» (1943) в концепции «в-себе (бытия)».

Накануне войны появляются два очерка Сартра, в которых внешняя реальность трактуется как неустранимая противоположность воображаемого, под которым Сартр подразумевает всю *смысло-образную структуру сознания*, все предметы, которые человек в состоянии мыслить, желать, представлять. «...Реальность, — пишет Сартр, — всегда сопровождается крахом воображаемого, даже если между ними нет конкретных противоречий, ибо их несовместимость проистекает из их природы, а не из их содержаний» [1].

Речь идет, таким образом, не о том, что некоторые конструкции человеческого сознания могут быть иллюзиями, что адекватное постижение мира оказывается иной раз «горькой истиной», перечеркивающей самые заветные, а потому обладающие самой высокой степенью правдоподобия человеческие представления. Речь идет о том, что сознание, поскольку оно пытается мыслить мир, *от начала и до конца иллюзорно*, что «горечь», «нечаянность» есть неотъемлемый атрибут истины.

---

[1] *J.-P. Sartre*. L'imagination. Paris, 1936, p. 188.

Мир, согласно Сартру,— это «универсальное не то», полное отсутствие чего-либо, соответствующего человеческим ожиданиям, образам, понятиям. Быть реальным — значит оказываться чуждым сознанию, совершенно «случайным» (противоположным столь охотно предполагаемой упорядоченности мира), а в пределе — *абсурдным.* Только такое понимание мира соответствует, по мысли Сартра, подлинному атеизму, последовательному убеждению в том, что бога не существует.

Другой стороной этой же «радикально атеистической» темы является сартровская версия *самой субъективности человека.*

Если мир ни в чем не похож на бога и даже в малейшей степени не позволяет уповать, рассчитывать, полагаться на него, то логическим следствием этого должно быть отрицание за миром и всякой способности *воздействовать* на человека, *побуждать* его, *определять его поступки.* Этот крайний вывод и делает Сартр. Представление о детерминированности человеческого поведения порицается им как предрассудок, последний пережиток религиозной веры в предопределение. Тайна человеческого поведения состоит в его *абсолютной необусловленности,* спонтанности, индетерминизме, и всякая попытка подставить под поступок принуждающую силу обстоятельств или внутренних склонностей есть, согласно Сартру, не более чем уловка. В уловке этой выражает себя то же малодушие, тот же страх перед личной ответственностью и риском, который когда-то приводил человека на стезю религиозного фатализма. «Всякий детерминизм в психологии, — объявит Сартр в «Бытии и ничто», — является не столько теоретической концепцией, сколько в первую очередь поведением, стремящимся оправдать себя, или, если угодно, обоснованием всякого поведения подобного рода» [1]. Поэтому с человека можно спрашивать за все, что он совершил, не делая никаких скидок на обстоятельства его жизни или прирожденные ему склонности, инстинкты, предрасположения.

Миру как «в-себе (бытию)», в котором нет ничего похожего на намерение и тенденцию, противостоит у Сартра человек в качестве чистого «для-себя (бытия)», которое является сплошной преднамеренностью и тенденцией,

---

[1] *J.-P. Sartre.* L'Être et le Neánt, p. 78.

«проектом», как выражается Сартр. Он развивает психологически недоказуемую теорию, согласно которой у человека вообще не бывает непроизвольных действий, а действия, представляющиеся таковыми, на деле являются лишь лицемерно-скрытными *преднамеренными актами.*

Под эмоциями здесь, по сути дела, понимаются безотчетно-аффективные поступки, то, что совершается «в припадке гнева», «наваждении страха», «в приступе отчаяния» и т. п. Сартр настаивает на том, что безотчетность, бесцельность этих действий есть выражение определенной расчетливости и целенаправленности. Падая в обморок, человек просто отрицает ситуацию, которая стала для него невыносима, рационально неразрешима. В этом смысле всякий «эмоциональный приступ» (будь то слепого гнева, будь то меланхолии) в какой-то мере подстраивается, разыгрывается человеком, всякая истерика «закатывается» и т.д.

Так называемые «безотчетные действия» обнаруживают в итоге, что, во-первых, они осуществляются преднамеренно и в этом смысле сознательно, а во-вторых, эта преднамеренность может выражать себя в частичном или полном (как это имеет место при обмороке) выключении сознания, в *самоинспирируемом беспамятстве.* Согласно Сартру, субъект «безотчетных действий» не только должен нести ответственность за то, что он творит, но даже вдвойне отвечать за это, ибо, с одной стороны, он совершает вполне умышленную акцию, а с другой — психологически обеспечивает себе «алиби». Поведение этого поддельного безумца выступает для Сартра как раскрытие тайны человеческого поведения вообще, как обнаружение того, что люди безгранично *свободовольны* (и, более того, непознавательным образом знают об этом свободоволии), но что одновременно они тяготеют к маскировке своей сущности вплоть до полного погашения сознания как инстанции, свидетельствующей об их не имеющей предела вменяемости.

Концепция мира как «в-себе (бытия)» и человека как «для-себя (бытия)» разрабатывается Сартром в спорах с современными ему философскими направлениями (так, сартровская теория эмоций является критико-полемическим откликом на учение З. Фрейда [1]). Но действительным

[1] См. раздел «Классический психоанализ и неофрейдизм».

противником Сартра остается при этом классический буржуазный рационализм. Многие причудливые, темные формулировки в сартровских работах становятся совершенно ясными, если соотнести их со спинозистски-гольбаховским пониманием мира и человека.

Спиноза понимал мир как целостность, систему, субстанцию, а отъединение человека от мира, ощущение им своей самостийности объявлял иллюзией. Высшую мудрость и истину он усматривал в преодолении этой иллюзии и сознательном воссоединении человека с божественно-разумным мировым целым, которому тот принадлежит фактически.

Сартр, напротив, идею мира как системы и субстанции объявляет иллюзией, восходящей к религиозным версиям космоса; отъединенность же человека от мира, необусловленную спонтанность его существования — неоспоримой истиной. Спинозистская мудрость прямо квалифицируется в «Бытии и ничто» в качестве своего рода «базисного», первоосновного человеческого безумия, сумасшедшего стремления «стать богом», убить свободу воли, создать никогда не достижимое единство субстанции и субъекта. Но пожалуй, еще более очевидный характер имеет контрастность Сартра и Гольбаха.

Автор «Системы природы» был приверженцем не знающего никаких исключений детерминизма и не останавливался перед фаталистическими выводами. «Наша жизнь — это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент» [1].

Вера в свободу как возможность самоопределения и выбора порицается Гольбахом в качестве последнего «химерического воззрения», проистекающего из тех же истоков, что и вера в ад, в чудеса, в привидение. Вершиной его философии личности оказывается обличение любой преднамеренности в действиях человека как видимости. Итак, каждый — и Гольбах, и Сартр — объявляет абсурдом то, что другой считает истиной. При этом ясно, что их взгляды представляют собой выражение неизбежной поляризации какой-то единой формы сознания, или *стороны антиномии.*

---

[1] *П. Гольбах.* Система природы. М., 1924, стр. 144.

В какой-то мере это ощущает и сам Сартр. Концепция Спинозы — Гольбаха определяется им как ложь, но такая, от которой невозможно внутренне освободиться даже тогда, когда она изобличена. Это своего рода естественный соблазн человеческого существования.

Согласно Сартру, где-то в глубине души люди давно уже знают ту истину о мире и человеке, которую выявляет его «Бытие и ничто». Но даже после такого выявления они никогда не согласятся с жизненным смыслом этой истины.

Знание о том, что мир не обладает спинозистски-гольбаховской структурой, неопровержимо, но и желание, чтобы он обладал ею (был хоть в какой-то мере богоустроенным, устремленным навстречу человеку), неизбежно. Между ними — отношение непреодолимого антагонизма, сознание которого рождает метафизическую тоску, которая оценивается Сартром как самое глубокое и адекватное переживание человеком своего положения в мире. «Именно в тоске человек осознает свою свободу... в качестве сознания бытия» [1].

Тосковать, испытывать перманентное разочарование — значит, согласно Сартру, обладать философски трезвым, нормальным и истинным сознанием. Всякое иное общее настроение иллюзорно и патологично. Поэтому тоску, как она ни болезненна, надо удерживать, оберегать от замещения другими, пусть более приятными, но фальшивыми эмоциями.

Тоска определяется Сартром как «непсихологическая эмоция», т. е. как такое переживание, которое не может быть «остранено» (вынесено в область извне наблюдаемых душевных состояний) и не указывает ни на какое иное, кроющееся за ним переживание. В этом отношении к тоске приближаются еще только две негативные эмоции: «дурнота» (ощущение абсолютной зыбкости мира, беспочвенности всех ожиданий) и скука (предчувствие заведомой несостоятельности, суетности любых практических начинаний). Что касается положительных — *гедонистских* — эмоций (радости, удовлетворенности, восторга), то они, по мнению Сартра, всегда более или менее поддельны, экзальтативны.

Классическая буржуазная философия видела в гедонизме основной стержень человеческого поведения и

[1] *J.-P. Sartre*. L'Être et le Neánt, p. 66.

определяла его как стремление достичь счастья и удовольствия и избежать несчастий, страданий и опасности. Сартр склоняется к тому, чтобы признать первую половину этой формулы лицемерной и излишней. Все теоретики гедонизма считают, что, если бы человеку пришлось выбирать между достижением счастья и предотвращением несчастий и опасностей, он безусловно предпочел бы второе. Сартр доводит эту установку до предельного выражения и трактует гедонистское поведение просто как расчетливое избегание страданий, бедствий, угроз, как выражение *витального страха.* Состояние радости, удовлетворенности, благополучия (когда, по представлению Гельвеция, Гольбаха, Бентама, человек только и является самим собой) выступают у Сартра как моменты удавшегося самовнушения, когда страх временно стушеван и потеснен. Но сама эта маскировка есть собственное дело страха, его выражение.

С этической точки зрения концепция Сартра относится к числу так называемых деонтологий — учений, противопоставляющих долг склонности и видящих сущность морали в ригористическом выполнении обязанностей. Более того, концепция Сартра есть, пожалуй, самая радикальная в истории философии версия деонтологии. Никто до него не ставил склонность так низко. Мысль Сартра состоит не в том, что человек от природы обладает некоторыми порочными и злыми склонностями, и не в том даже, что склонности его в большинстве своем порочны и злы. Сартр полагает, что склонность вообще (любая и всякая склонность) порочна по своему общему смыслу, ибо коренится в малодушии, в реальной или галлюцинаторной капитуляции перед всем опасным, неприятным, безнадежным. Наоборот, действия по обязанности есть, по Сартру, проявление *решимости* и *мужества.* Именно они реализуются в признании бытия как горькой истины, в приятии и удерживании тоски.

Так полагает Сартр, так он хотел бы представить и отрекомендовать самое глубокое умонастроение своего философского героя. Но таково ли оно на деле?

Когда-то признанный представитель этики долга И. Кант заметил, что «темперамент добродетели — радостный», что в сознании абсолютной непреложности должного дух обретает свою самодостаточность и монистичность. Сартровский ригоризм не обладает таким темпераментом. Вопреки всем декларациям Сартра его философский герой

исполняет свои обязанности выморочно, подневольно, под давлением какой-то страшной и властной силы.

Многие интерпретаторы сартровских работ обращали внимание на то, что их логика есть логика беспощадного судебного процесса, где автор расследует внутренний мир героя повествования. Процесс этот имеет откровенно инквизиторскую направленность: вменение субъективных мотивов и предрасположений, причем таких, которых самому подсудимому еще только предстоит доискаться и которых он, возможно, даже вообще никогда не сумеет ясно осознать. Человек обвиняется по эталону недостижимой для него душевной святости. Налицо и инквизиторская «презумпция виновности», ибо обвинитель уже заранее убежден в порочности мотивов, которые побуждали обвиняемого действовать и жить.

От обычных инквизиционных судилищ, как они известны из истории, сартровский анализ человека отличается, пожалуй, лишь тем, что индивид становится здесь подсудимым не в силу павшего на него подозрения, а уже с самого начала своего существования и его «полное чистосердечное признание» должно предшествовать любому реальному поступку.

Строго говоря, сартровская ригористическая мораль знает одну-единственную обязанность — *готовность сознаться, готовность отвечать за все,* что совершилось при твоем (пусть даже бессознательном) участии. Сартр высокопарно называет это решимостью «взвалить на себя бремя бытия», или «выбором».

В экзистенциалистской теории выбора речь не идет о содержательных предпочтениях и тем более о способах разрешения остро альтернативных практических ситуаций. Экзистенциалистское равнодушие к практическим альтернативам было продемонстрировано уже С. Кьеркегором, писавшим, что к ситуационным возможностям действия надо относиться по принципу «или — или все равно». У Сартра это равнодушие доводится до предела. Если освободить его этическую концепцию от половинчатых и компромиссных утверждений, то она предстанет перед нами как учение, утверждающее, что *все позволено при условии последующего осуждения и расплаты.* Можно убивать, шантажировать, использовать ни в чем не повинного человека в качестве заложника и т. д., если только индивид, замышляющий эти действия, по их со-

вершении не намерен увиливать от ответа, ссылаться на обстоятельства, искать оправданий в своих неконтролируемых эмоциях и т. д. Мораль, таким образом, сводится просто к признанию своей полной *подсудности.*

В инквизиционных процессах обвинитель обращался к подсудимому от лица бога, который уже знает душу подсудимого, от которого ничего нельзя утаить. Это всезнание бога выступало как важный побудитель раскаяния. И в сартровском расследовании сознания процесс самоизобличения провоцируется и подстегивается всеведением, на которое обвинитель ссылается как на уже существующее, находящееся в самом человеке, но не принадлежащее ему, не являющееся его достоянием. И страх перед этим знанием невозможно определить иначе как божий страх. Именно он оказывается подоплекой всех действий сартровского индивида, самым последним из движущих им мотивов.

Такую трактовку подтверждают последние разделы «Бытия и ничто», в которых появляется трудно разъяснимая категория «другого».

«Другой» — не просто другие люди, не индивид и даже не человечество в его родовых или общеисторических выражениях. «Другой» лучше всего ощутим, когда человек пребывает в одиночестве и совершенно не думает о чужих мнениях и оценках. Более того, суждения других, их укоряющие взоры лишь напоминают о существовании этого начала, несоизмеримого с людьми по своей проницательности. Если сознание этой несоразмерности теряется, если «другой» смешивается с другими, индивид вступает в бесплодный процесс борьбы за чужое признание или за навязывание ближним своих суждений о них.

Сартровского «другого» нельзя увидеть; как таковой он не актуализируем: в нем нет ничего от окружающего бытия. «Другой», говорит Сартр, есть просто *направленный на меня взгляд,* пронзающий и вездесущий. Индивид ощущает лишь наличие этого взгляда, но никогда не может воспринять его выражения, содержания, его оценки и приговора. Если бы человек хоть однажды оказался способен на это, им овладел бы ни с чем не сравнимый парализующий ужас. Не случайно в «Бытие и ничто» Сартр вспоминает миф о Медузе Горгоне, лицезрение которой обращало людей в камни. Ужас восприятия «другого» не есть обычная эмоция страха, являющегося лишь предчувствием

опасного и невыразимого; это неразделимое единство приговора и кары, ощущение, аналог которому можно найти, пожалуй, лишь в древнейших переживаниях табу. Только чистосердечное признание способно сделать переносимой для человека встречу с этим испепеляющим знанием его порочности.

В концепции «радикального атеиста» Сартра «другой» появляется как упаднический, парадоксалистский *образ бога,* и не так уж трудно установить, из какого культурно-исторического материала он выделан. Перед нами реликт иудео-христианского трансцендентного божества, то, что осталось от его всесовершенства после того, как буржуазный деизм и пантеизм экспроприировали бога в пользу природы, передали ей его творческие возможности, его разумность и благость. Бог стал полностью несубстанциональным, лишенным способности к чуду, к внутримирскому содействию и помощи. От него уцелела лишь способность испепеляющего всевидения, олицетворенная когда-то в библейском символе грозного «божьего ока».

В этом значении и удерживает образ бога философия Сартра. Бог фигурирует здесь как неусматриваемый, неименуемый, лишенный всякого места и положения. Он наблюдает за человеком из самых глубин сознания. И вместе с тем он сохраняет свои божественные прерогативы по типу влияния на человеческое поведение. Сознательность, ответственность и выбор, как их определяет Сартр,— это структуры специфически понятой богоугодности, или послушничества. Субъект его философии телеологически ориентирован на страшный суд.

Сартровская концепция бога — не причуда. Она показывает, что религиозное мировоззрение не преодолено буржуазной культурой не только в области философии природы (по преимуществу натуралистической, механико-детерминистской), но и в сфере гуманитарных интерпретаций человеческого поведения (по преимуществу морализаторских и фискальных). Сартр делает очевидным этот факт, поскольку его философия является своего рода критико-полемическим «перевертышем» домарксова метафизического материализма, последовательным *идеалистическим коррелятом* этого материализма.

Сартр обнаруживает, наконец, насколько глубока скрытая религиозность современного мелкобуржуазного интеллигента, в каких причудливых антитеистских формах

она может храниться, быстро восстанавливаясь в критических общественных ситуациях и как бы целиком заполняя собой сознание.

Лишенный всех признаков бытия бог-«другой» образует смысловой центр сартровской деонтологии: от него исходит само сознание обязанностей в их отличии от склонностей. Однако лишь *сознание* обязанностей, но не сами обязанности. Бог держит человека в постоянном ощущении долженствования, никак не возвещая ему, *что именно* он должен делать. Бог не представлен больше ни каноном, ни образцом поведения, каким прежде был Христос, ни мистическими откровениями.

Поэтому о форме своих обязанностей сартровскому послушнику приходится умозаключать из характера своих предчувствий божьего суда (эта форма, как мы уже показали, есть «полное чистосердечное признание» и готовность к ответу), о содержании же обязанностей он может составить лишь *негативное* представление. В мире бог наличествует для него как ложь о боге: как спинозиански-гольбаховская версия «разумной природы» и фатально подчиненного ей человека. Соответственно содержательной максимой сартровского индивида становится возможно большее *практическое противостояние* этой версии мироздания.

Если обычный практик нацелен на максимальную «реалистичность» поступка, на то, чтобы его действие оправдывалось внешними обстоятельствами и внутренним интересом, то практик в сартровском смысле слова ищет как раз предельно *не*оправданного, *не*реалистичного, *не*целесообразного действия. Пределом его упований является до конца нерассудительный, рискованный, *авантюристический* поступок.

Авантюристический акт занимает в концепции Сартра такое же место, как экстаз у Хайдеггера (более того, с психологической точки зрения переживание авантюры может быть описано только как экстатическое). Однако основной акцент Сартр делает на самом *поведенческом безрассудстве.*

Безрассудство — это «праздник существования»: в нем реализуется необусловленный, спонтанный «проект» индивида, сама его свобода; «иррефлективное» сознание воплощается в чем-то сущем, находящемся среди вещей и обстоятельств.

Однако Сартр подчеркивает *труднодоступность* и даже *недостижимость* «экзистенциального праздника». Экстатическое состояние у Хайдеггера мыслилось как посильное для человека и в принципе зависящее лишь от его личностных установок. Лейтмотивом экзистенциализма Сартра является тема *тщетности усилий,* бесплодия и обреченности человека. «Проклятие» — один из любимых терминов этого «радикального атеиста». Человек проклят быть необусловленно свободным существом, он дважды проклят искать эту свободу под страхом приговора-возмездия во взгляде «другого», он трижды проклят не найти ее.

Все это, вместе взятое, легко отливается в комплекс *богоненавистничества.* «Атеизм» Сартра, по строгому счету, является антитеизмом: он резюмируется не в трезвой и уверенной констатации отсутствия бога, а в идее бога, виновного в своем отсутствии.

Лишенный возможности экзистенциальной самореализации, сартровский индивид находит облегчение в бунтарски-еретических выходках. Тоска как способ переживания безразлично-равнодушного мира незаметно трансформируется у него в отвращение к сатанинскому, тенденциозно враждебному бытию; недостижимое экстатическое безрассудство компенсируется экзальтациями, манией кровавых преступлений, бросающих вызов «пустым небесам». Первая тенденция нашла воплощение в сюрреалистическом романе «Тошнота», написанном Сартром незадолго до второй мировой войны, вторая — в его пьесе «Мухи» и в других драматических произведениях.

Французский религиозный экзистенциалист Г. Марсель имел все основания для следующего диагноза «сартризма»: «Его атеизм нуждается в боге, подлежащем отрицанию, чтобы не превратиться в абсолютную пошлость. Если использовать различие, которое мне кажется важным, это, в конце концов, больше антитеизм, чем а-теизм» [1].

Сартр как философ и писатель стал известен уже в конце 30-х годов. Он был воспринят в этот период в качестве певца бесплодной, но неодолимой страсти самоосуществления, в качестве создателя еще одной версии «лиш-

---

[1] *G. Marsel.* Le mystère de l être. Paris, 1951, p. 81.

него человека», отвечавшей новым, уже совсем не байроновским временам. Эта интерпретация взглядов Сартра была, конечно, поверхностной. Она оставила в стороне *феноменологический* склад его философии и прозы. Однако она не скрыла общего пессимистического умонастроения и душевной сумятицы Сартра, его изощренного имморализма, мелкобуржуазной истеричности его претензий на «радикальный атеизм».

Реальная ситуация оккупированной Франции 1941 г., поставленной на грань национальной катастрофы, способствовала изменению отношения к сартровскому экзистенциализму и к экзистенциализму в целом, приблизив экзистенциалистское восприятие истории к сознанию тысяч неискушенных в философии людей.

Перспектива «заката цивилизации», эта паническая греза 20—30-х годов, стала теперь будничной достоверностью, абстрактно-всеобщей истиной радиосводок и газетных сообщений. Тоталитарный «новый порядок» был налицо: сила, враждебная человечности и культуре, оккупировала всю континентальную Европу. Рядовой француз, мысливший в соответствии с доступной для него информацией о событиях, легко приходил к мысли о конце национальной истории, о фатальности и долговечности нацистского господства. Разумеется, и в этот период во Франции были люди, верящие в поражение фашистской Германии. Но конкретная познавательная ситуация, в которую в те годы была «заброшена» масса рядовых французов, делала эту веру (хотя последующий ход событий и подтвердил ее) рационально недоказуемой. Сопротивление нацизму, какие бы благородные мотивы ни лежали в его основе, многим казалось бессмысленным субъективизмом.

Шпенглеровский фатализм, в полемике с которым вырос экзистенциализм, приобрел в этой обстановке достаточно четкие политические очертания: он отлился в коллаборационистскую идеологию. Достоверность рассудка (или «принудительная истина опытной интуиции», как именовал ее Гуссерль) отныне прямо вела к сотрудничеству с «новыми хозяевами истории».

Но наряду с этой достоверностью для тысяч французов существовала еще и другая. Настроения гнева и протеста против «нового порядка» часто овладевали людьми прежде, чем срабатывала рефлексия, превращаясь в мотив ак-

тивного действия для тех, кто вовсе не определял себя к историческому подвижничеству [1].

С первых же месяцев оккупации во французской культуре (очерки А. Сент-Экзюпери, пьесы Ануйя) формируется концепция человека, в которой «действие без надежды» на успех и моральное недоверие ко всякого рода рациональным увещеваниям принимаются в качестве изначальных постулатов. В это движение и вливается экзистенциализм.

Сартровская категория «в-себе (бытия)» оказалась надежным философским заслоном на пути историцистских увещеваний. Его «Бытие и ничто» было воспринято французской интеллигенцией как философский манифест антиколлаборационистской мысли.

В конкретной обстановке 1942 г. категория «в-себе (бытия)» обрела смысл философского запрета: она запрещала апеллировать к человеку от лица познаваемой истории и тем самым искушать его на приспособленчество. В качестве антиколлаборационистской аргументации использовалось указание на то, что «в-себе (бытие)» не испытывает «чувства недостатка». Никакая вещь сама по себе не стремится к тому, чтобы быть «полнотой» или «целостностью», не испытывает внутреннего напряжения, мучения, стремления к восстановлению разрушенной целостности. Конкретная ситуационная направленность этой идеи станет ясной, если принять во внимание, что коллаборационисты в своей агитации сплошь и рядом отправлялись от «объективных потребностей национальной

---

[1] Мы не ставим здесь задачи анализа французского Сопротивления как конкретного политического движения, включавшего в себя весьма разнородные течения и группы. Мы остановились лишь на мотивах, которые приводили в ряды антифашистов людей, ранее не имевших ясной идейной позиции и не приобщенных к организованной политической деятельности, потому что именно они важны для понимания конкретного звучания экзистенциалистской философии в 1940—1943 гг. И хотя вышеописанная познавательная ситуация имела всеобщий характер, сам способ приобщения к Сопротивлению, который философскими средствами отстаивал экзистенциализм, вовсе не был единственно возможным. Участие в Сопротивлении часто было следствием ранее осознанной классовой позиции, следствием принадлежности к определенной политической организации (именно таким был путь французских коммунистов, наиболее стойких и решительных участников антифашистской борьбы).

экономики, страдающей от разрухи», от «мучений национального организма, израненного войной», от «истощения культуры» и т. д.

Но «чувство недостатка», «отсутствие» или «ничто», утверждает Сартр, имеет смысл лишь по отношению к актуальному сознанию человека. «Ничто» есть коррелят нереализовавшегося ожидания (опережающего представления, или «проекта» реальности), на которое способно только «для-себя (бытие)». В этом смысле можно говорить об «экономике, страдающей от войны», только обладая привычным представлением мирного времени, которым человек вправе поступиться (как и всяким другим субъективным воззрением), если на то будут внутренние основания. «Чувство недостатка», «пробела», «проблемы» определяется личной установкой, а не наоборот. Поэтому бессмысленно аргументировать от «объективных проблем».

Эта ложная, субъективно-идеалистическая концепция казалась морально оправданной в условиях сумасшедшей реальности оккупационного режима. Капитулянт оправдывает свою позицию тем, что победа захватчиков фатально неотвратима. Но, согласно Сартру, ход вещей кажется фатально неотвратимым лишь тому, кто капитулировал перед миром, предал свои убеждения. История сама по себе не может ни принудить человека, ни вовлечь его в грязное дело: реальность, как таковая, не содержит в себе «ничто», «вызова-проблемы». Все это вносится в мир «для-себя (бытием)», субъектом личного выбора и нравственной ответственности. «Человек...— пишет Сартр,— несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответствен за мир и за самого себя как определенный способ бытия... Поэтому в жизни нет случайности [1]. Ни одно общественное событие, возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: если я мобилизован на войну, это есть моя война, я виновен в ней, и я ее заслуживаю. Я ее заслуживаю прежде всего потому, что мог уклониться от нее — стать дезертиром или покончить с собой. Раз я этого не сделал, значит, я ее выбрал, стал ее соучастником» [2].

От личной нравственной ответственности капитулянта не могут спасти и ссылки на ущербность его «человеческой природы», на внутреннее психологическое принужде-

[1] Случайность здесь противополагается не необходимости, а осознанному личному решению.

[2] *J.-P. Sartre*. L'Être et le Neánt, p. 639—640.

ние. Все, что может быть квалифицировано в качестве «врожденной психологии» индивида, находится, согласно экзистенциализму, за пределами нашего «Я». Личность, как таковая, противостоит своей «естественной психологической конституции» совершенно так же, как она противостоит внешним обстоятельствам и рациональным ссылкам на обстоятельства.

Рациональной осмотрительности и витальной трусости противостоит у Сартра мятежное безрассудство, берущее свое начало в непосредственности и аффективной категоричности восприятия.

Эта тема, как мы помним, была развернута Сартром в ходе обоснования категории «для-себя (бытие)». «Иррефлективное сознание» — эмоция-изготовка, коренящаяся в непосредственном восприятии окружающих событий,— и есть то содержание, которому «для-себя (бытие)» открыто в качестве «ничто». Оно (как и экстаз у Хайдеггера) есть единственный чистый источник, из которого может быть утолена наша жажда безусловного. Высшая нравственная обязанность личности состоит, согласно Сартру, в том, чтобы отнестись к обнаружениям «иррефлективного сознания» как к жизненным целеуказаниям: не просто раз-другой отдаться своему чувству, но и узаконить для себя данный способ поведения.

Если категория «в-себе (бытие)» в конкретных условиях 1942 г. представляла собой запрет, наложенный на капитулянтские увещевания, то категория «для-себя (бытие)» явилась *санкцией* стихийного и безрассудного протеста, «безумства храбрых» — этого побудительного мотива для многих участников французского Сопротивления тех лет.

В 1940—1943 гг. экзистенциалисты отталкивались от объективной видимости, в которой увязал в те годы рациональный подход. И все-таки это была видимость, а не истина. Не прошло и года со времени опубликования основной работы Сартра, как стало наглядным действие мощных исторических сил, которых не учитывала рациональная коллаборационистская калькуляция.

Новая ситуация, вызванная победоносным наступлением Советской Армии на Восточном фронте, лишила доводы коллаборационистов эмпирической убедительности. Капитулянтская идеология терпела «гносеологическое банкротство». Но тем самым терял свою достоверность и экзистен-

циализм — стоическая ересь внутри господствующей религии приспособленчества.

В годы войны экзистенциализм окончательно оформился как доктрина *стоического неучастия в истории*. Проявлением этого неучастия было не только «неприсоединение», уклонение от действия, которого придерживался, например, К. Ясперс, но и «бунт» Камю, «безрассудство» Сартра, ибо все они по-своему предполагали отказ от ориентации на рационально постижимое историческое движение. Все экзистенциалисты сходились на том, что личное действие, сколь бы значительными ни оказывались в конце концов его социальные и политические последствия, не должно мотивироваться ни социальным интересом, ни политико-историческими соображениями.

Будучи приемлемым в условиях господства нацизма, когда монополией на формулирование социально-политических «истин» обладали фашисты и их прихвостни, это мнение не имело никаких оправданий в послевоенный период, когда в странах Западной Европы решался вопрос о выборе дальнейших путей социального развития. Отказ от политически ориентированного действия обнаруживает себя в этих условиях как уклонение от того, что ситуация вменяла в обязанность вчерашнему участнику Сопротивления, антифашисту, честному «неприсоединяющемуся».

Между тем для большинства экзистенциалистов характерно было в те годы стремление к «самоотводу» в конкретных вопросах политики. Во время референдума 1946 г. Сартр одобрил конституцию, предложенную коммунистами, но отказался голосовать за нее, так как главное, по его мнению, состояло не в том, чтобы действовать, а в том, чтобы определить личное отношение к событиям, «занять идейную позицию».

Обнародование преступлений нацистского режима после второй мировой войны остро ставило вопрос о социально-классовой оценке фашизма, о его историческом осуждении, о предотвращении его возрождения в будущем, об умении заведомо распознавать родственные фашизму движения. Экзистенциализм, многие приверженцы которого мужественно сражались в антифашистских рядах, обнаружил поразительное бессилие в решении этих проблем и, более того, *концептуальное безразличие к ним.*

Чрезвычайно показательно в этом отношении письмо Сартра к англичанам, содержащее анализ духовной ситуа-

ции Сопротивления[1]. Сартр говорит здесь, что сопротивление фашизму было лишь проявлением более глубокой *символической* реальности, состоящей в протесте против всякого оскорбления насилием и тираническими актами. В плане отношения к фашизму как явлению истории сопротивление, по его мнению, ничего не означало и не влечет за собой поэтому никаких социально-политических выводов. Возможно, завтра фашизм утвердится вновь. Это в порядке вещей: история может быть либеральной, антигуманной, варварской — таково ее право, неотъемлемое свойство, которое должно быть за ней признано. Удел людей — принимать ее такой, как она есть, и переносить предлагаемые ею испытания в соответствии со своим внутренним императивом.

Послевоенные годы ясно обнаружили, что общественные отношения делаются постижимыми для «философии существования» лишь в той мере, в какой они сводятся к уравнению «человек — пограничная ситуация». Ощущение неуместности существования, продленного за пределы такой ситуации, за интеллектуально обжитую обстановку «вселенского кошмара», становится болезненным комплексом экзистенциализма. Избавиться от этого комплекса можно только одним способом: отыскав нового носителя «тотальной исторической угрозы».

Такая концептуальная потребность удовлетворяется с помощью глубоко реакционного политического воззрения. Спасая освоенную, привычную картину истории как «пограничной ситуации», некоторые экзистенциалисты (например, К. Ясперс в период написания книги «Атомная бомба и будущее человека») хватаются за миф о «советском тоталитаризме» и нависшей над Западом опасности «коммунистического вторжения».

Эта истерическая софистика была по достоинству оценена реакционными политическими кругами. Именно в конце 40 — начале 50-х годов экзистенциализм усыновляется *официальной идеологией*. Именно в этот период экзистенциалистская философия обрастает бесчисленными комментариями, благосклонно принимается академической средой и попадает на страницы самых популярных изданий.

---

[1] *J.-P. Sartre.* Situations I. Paris, 1949.

В ходе обработки, приноравливающей экзистенциализм к потребностям буржуазной «массовой культуры», он подвергается серьезным видоизменениям. На свет появляются респектабельные буржуазные версии «философии существования», в которых смягчаются ее трагическое звучание, мятежный индивидуализм, социально-критические мотивы. Экзистенциалистский герой начинает выглядеть не столько трагически отъединенным от мира, сколько неприспособленным к нему. Его тоска по безусловному утрачивает былую взыскательность: он испытывает потребность в религиозном утешении, в приобщении к какой-либо готовой форме «коллективного сознания».

Особый интерес в этом смысле представляют работы типичного представителя «второго поколения» экзистенциалистов западногерманского философа О. Ф. Больнова. Экзистенциалистский субъект предстает в философии Больнова как раз в том виде, который он обретает, когда наличную историческую ситуацию уже нельзя представить в качестве «пограничной». Основной характеристикой этого субъекта становятся его «незащищенность» и «неприкаянность». «Ничто» превращается соответственно в коррелят тоски по «миропричастности» — стремления «укорениться в определенном пункте этого мира и включиться в определенный сложившийся строй» [1].

Основная работа Больнова имеет достаточно выразительное название — «Новое убежище»; человек предстает в этом варианте экзистенциализма в качестве заблудшего, который жаждет возвращения в лоно религии или другой какой-либо устоявшейся социальной догмы.

Разрабатывая это представление, Больнов осуществляет любопытную перелицовку классических вариантов «философии существования»: он настаивает на том, что критически-бунтарские мотивы вообще несущественны для экзистенциализма; выдвигает на первый план принцип «коммуникации», дополненный шелеровской теорией «любви»; заменяет суровые категории хайдеггеровской антропологии (страх, забота и др.) «одушевляющими» и «приветливыми»: упоение, блаженство, счастье и т. д. В итоге «философия существования» становится вполне благопристойным учением, созвучным официальной идеологии.

---

[1] *O. F. Bollnow.* Neue Geborgenheit. München, 1957, S. 161.

Французский экзистенциализм через персоналистское движение[1] вступает в, казалось бы, неожиданный контакт с дюркгеймовской теорией «коллективного сознания», с предложенными Дюркгеймом обоснованиями солидарности и т. д.

Рядом с этим направлением *экзистенциалистского оппортунизма* с конца 50-х годов стало развиваться другое, также ориентированное на идею солидаризации, приобщения к готовым формам коллективного сознания, но имеющее в виду совершенно иные аудитории. Речь идет о приспособлении экзистенциализма к сознанию *политически радикализирующейся* западной интеллигенции, проявляющей серьезный интерес к марксизму, но чаще всего остающейся на позициях непролетарской революционности.

Интересно, что главным представителем этой оппортунистической версии стал Сартр, т. е. один из главных учредителей самой экзистенциалистской «ортодоксии».

В 50-е годы Сартр испытывает острую неудовлетворенность прежними работами, видит растущую непопулярность своего философского героя. В то же время Сартр не хочет отказаться от исходной идеи «Бытия и ничто», от мысли о трагическом разрыве между «в-себе» и «для-себя (бытием)».

Выход из затруднений он ищет на пути, вообще характерном для философского оппортунизма: пытается отыскать некую «третью реальность», стоящую между внешним миром и индивидуальной субъективностью человека и как бы соединяющую в себе черты обоих. Речь идет о надындивидуальном сознании, не сводимом к переживаниям отдельной изолированной личности и в то же время не обладающем абсолютной чуждостью «в-себе (бытия)». Сартр хочет открыть такие формы взаимопонимания и солидарности между людьми, которые не опирались бы на познавательные всеобщности, на категории, обеспечивающие постижение объективной структурности мира. Решая данную задачу, он апеллирует сперва к кантовскому пониманию транссубъективности мышления, как оно представлено прежде всего в «Критике практического разума», а затем к некоторым аспектам марксова учения об общественном сознании.

---

[1] См. раздел «Персонализм».

Обращение к этому богатому историческому наследию, выводящему далеко за пределы ситуационно-субъективистского горизонта «философии существования», поначалу плодотворно сказывается в творчестве Сартра. В 1955 г. он пишет одну из лучших своих работ «Что такое литература?», которая остро и интересно ставит вопрос об общественной природе формально-всеобщих нравственных требований и, казалось бы, предвещает переход Сартра (пусть трудный и мучительный) на позиции материалистического понимания истории.

В дальнейшем, однако, сама тема общественного сознания получает у Сартра все более субъективистскую и вульгарную интерпретацию. Как это свойственно буржуазной социологии вообще, Сартр редуцирует общественное сознание до сознания «группового», а транссубъективность мышления — до структур межличных отношений, устанавливающихся в группах. Отличие Сартра от академических западных социологов состоит лишь в том, что он проводит резкую демаркационную линию между «функционирующими» группами, включенными в более или менее стабильный общественный порядок (Сартр называет их «коллективами»), и «свободно тотализирующимися группами», которые возникают в ответ на социальные дисфункции.

Сартровский «коллектив» и «свободно тотализирующаяся группа», по сути дела, представляют собой всего лишь надындивидуальные воплощения двух основных типов человеческого поведения, известных экзистенциализму до обращения к проблематике общественного сознания. «Коллектив» — это собрание индивидов, ведущих «неподлинное существование», единых в своем приспособлении к обществу, в своем витальном страхе и склонности к детерминистскому оправданию поступков. «Свободно тотализирующаяся группа», напротив, представляет собой целостность, составленную из субъектов «подлинного существования», солидаризирующихся в своем неприятии наличного бытия, в стремлении действовать вопреки критериям благоразумия и целесообразности. Новое у Сартра состоит просто в признании того факта, что ни «подлинное», ни «неподлинное» существование нельзя вести в одиночку; что расчетливо-осмотрительный индивид так же нуждается в конвенции со своими единомышленниками, как индивид, безрассудный из принципа,— в известном групповом пафосе.

«Свободно тотализирующаяся группа» интересует Сартра как гарант того экстаза и авантюристической активности, которые оказались непосильными для изолированного индивида, героя «Бытия и ничто». Только в слиянии с группой (только посредством включения в ее динамическую структуру) индивиду удается сбросить с себя иго своей малодушной рациональности и обеспечить высвобождение экзистенциального «проекта». Именно группа в качестве субъекта, «собранного ситуацией, структурированного своей собственной деятельностью... организованного руководителями, которых она сама для себя открыла и в личности которых обрела свое собственное единство» [1],— именно она, а не сам индивид выступает теперь в концепции Сартра в качестве действительного реализатора этого «проекта».

«Свободно тотализирующаяся группа» принимает на себя всю структуру «для-себя (бытия)», общество же как совокупность объективных, не зависящих от сознания отношений и связей противостоит ей как прямой наследник и воплощение «в-себе (бытия)». Группа, пишет Сартр, опирается на «культурно-диалектическую динамику как аппарат, сконструированный в противовес всему царству практико-инертного» [2]. В этом смысле группа представляет собой полную противоположность природы, лишенной, по мнению Сартра, всяких диалектических зависимостей (к «природе» в этом смысле он относит и все то, что марксизм обозначает понятием общественного бытия [3]).

«Свободно тотализирующаяся группа» оказывается, иными словами, организацией для осуществления давнишней экзистенциалистской мечты об освобождении от груза «вещественного», «инертного», «субстанциального», о полном практическом преодолении спинозиански-гольбаховского мира. Ее действия суть действия по коллективному упорядочению (и тем самым по надежному социальному обеспечению) *экстаза*.

И самое парадоксальное в этих новых выкладках Сартра состоит в том, что образцом «свободно тотализирую-

---

[1] *J.-P. Sartre.* Situations II. Paris, 1964, p. 372.

[2] *J.-P. Sartre.* La critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 376.

[3] См. об этом подробнее: *М. К. Мамардашвили.* Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра. Сб. «Современный экзистенциализм». М., 1966, стр. 149—204.

щихся групп» он считает *революционные группы,* взятые в момент высшего напряжения классовой борьбы. Арена революционных схваток рассматривается им теперь как единственное поле, на котором возможно экзистенциальное самоосуществление индивидов, а политическая организация классов, борющихся против господствующей социальной системы,— как своеобразный инструмент для ритуального оформления этого коллективно достигаемого самоосуществления. Революционная практика получает тем самым смысл политически оформленной оргии, участники которой на короткое время бунта и штурма получают возможность «быть самими собой», «отбросить благоразумие», «жить полной жизнью».

В книге «Критика диалектического разума» (1960) и в ряде сопутствовавших ей статей Сартр находит обобщенно философское выражение для того понимания революции, которое уже в 30-х годах существовало у многих мелкобуржуазных радикалов и членов различных «левацких» фракций в рабочем движении.

Революция интересовала их прежде всего как некое *самоцельное* общественное состояние, содержащее в себе возможность высшего напряжения всех сил человеческого существа. Они призывали революцию просто для того, чтобы упиться ею, в общем-то мало интересуясь тем, будет ли она успешной. Главное, что революция освобождает от повседневной рутины, от «власти вещей», от наркотических обманов хозяйственной стабилизации. И надо постараться, чтобы это «упоение боем» было как можно более продолжительным: для его продления годятся любые средства.

Удивительно просто и четко данную позицию выражает один из героев Хемингуэя: «Революция — не опиум. Революция — катарсис, экстаз, который можно продлить только ценой тирании. Опиум нужен до и после» [1]. Эта краткая фраза передает основной смысл того, что Сартр доказывает в «Критике диалектического разума» с помощью ни на один язык не переводимых терминологических построений.

Центральная мысль книги — это апология момента «прямого действия» революционной группы (Сартр иллюстрирует его рассказом о штурме Бастилии). Охваченная

[1] *Э. Хемингуэй.* Собр. соч. в четырех томах, т. 1. М., 1958, стр. 377.

единым сознанием опасности, не имея времени для калькуляции обстоятельств и для рефлексии, не задумываясь о будущем, группа «тотализируется» вокруг своих стихийно выделившихся вождей и бросается в пучину невозможного. В этот момент люди совместно открыты «истине бытия»; границы их индивидуальных сознаний исчезают. Наступает состояние «интериоральности» (внутреннего слияния), противоположное «экстериоральности», господствующей в обычных «коллективах», где индивиды объединяются как обезличенные элементы «серий» и где «каждый делается самим собой... лишь в той мере, в какой он иной, чем другие, и в какой, соответственно, другие — иные, чем он» [1].

Мгновение этого революционно-оргиастического порыва есть, согласно Сартру, единственное мгновение, когда группа жива. До этого момента она еще не живет: она усыплена, загипнотизирована собственной нерешительностью и бездеятельностью. После этого момента она уже умирает, одурманенная достигнутой победой, погруженная в почитание своего героического прошлого. Единственный способ, каким ей иной раз удается искусственно продлить свою жизнь,— это, по словам Сартра, замещение страха перед внешней опасностью, который когда-то позволил группе консолидироваться, страхом, «продуцированным изнутри», или террором.

«Критика диалектического разума» дает одно из самых превратных изображений революционной практики. Именно здесь наиболее ярко выражается мелкобуржуазная сущность сартровского экзистенциализма, чему нимало не мешают ярко афишируемые в книге субъективные симпатии автора к марксистскому революционному учению. Умело эксплуатируя некоторые аспекты марксистского ситуационно-политического анализа, Сартр в то же время не приемлет само существо марксистско-ленинской теории социальной революции: понимание ее как *объективного общественного процесса.*

Революционное действие, как его изображает Сартр, не вытекает ни из какой назревшей исторической потребности, не решает задач, не преследует объективно значимых целей. Оно существует просто для того, чтобы в один прекрасный момент обеспечить выход повстанческой энер-

---

[1] *J.-P. Sartre.* La critique de la raison dialectique, p. 313.

гии людей, дать простор их решимости, мужеству, беззаветности. Сартр говорит, правда, что активность революционной группы пробуждается сознанием нужды, «нехватки», опасности. Но эти объективные характеристики имеют у Сартра значение всего лишь поводов, своего рода «запальных шнуров» революционного взрыва.

Абсолютизируя трагический опыт большинства революций прошлого, которые объективно решали совсем не те задачи, которыми сознательно задавались их участники, Сартр приходит к выводу, что «подлинная революционная сознательность» вообще должна измеряться степенью *отвлечения* от любых объективно формулируемых целей и способностью устремляться куда-то за пределы истории. Этой способности он ждет и требует от пролетариата как действительно революционного класса. Рабочие, по его мнению, образуют такой класс лишь постольку, поскольку они «предпринимают усилия по завоеванию друг друга... усилие, одновременно направленное на то, чтобы *вырваться из бытия*» [1] (курсив наш.— *Э. С.*).

Сартра устраивает лишь пролетариат, «штурмующий небо». Рабочий класс, который планомерно и терпеливо борется за достижение научно обоснованных исторических целей, представляется ему классом, отрекшимся от задач собственной «творческой тотализации», а тем самым и от своей революционной миссии. Не обнаруживая у пролетариата развитых капиталистических стран «подлинной революционности», Сартр соглашается с теми, кто полагает, что центр революционного движения переместился сегодня в страны Азии и Африки (особенно отчетливо это выражено в предисловии Сартра к книге Фанона «Проклятьем заклейменные»).

Сартровская экзистенциальная утопия революции противоречит не только революционной научной теории, но и революционной этике. Изображать моменты высшего напряжения классовой борьбы и «прямого действия» в качестве своего рода «праздников истории» — значит вступать в конфликт с основным принципом всякой, хоть сколько-нибудь ответственной революционной идеологии. Принцип этот состоит в понимании действия, связанного с риском, кровопролитием и насилием, как неизбежного

---

[1] *J.-P. Sartre.* La critique de la raison dialectique, p. 358.

зла, прибегать к которому можно лишь в крайних, другими способами не разрешимых политических ситуациях. Эстетизация «прямого действия» в «Критике диалектического разума» — наглядное выражение давней имморалистической тенденции сартровского учения.

Важно отметить, наконец, что, «вынося за скобки» задачи, цели, объективные общественно-исторические определения революционного действия, Сартр тем самым редуцирует и его смысл. Все переворачивается вверх ногами: социальная несправедливость, нужда, насилие превращаются в блага, ибо только они и позволяют человеку экзистенциально реализовать себя в возникающей по их поводу борьбе; лозунги и программы борьбы с угнетением приобретают театральный и даже карнавальный смысл: становятся чем-то вроде заплат, этого давнего клейма бедности, на джинсах состоятельного хиппи.

Сартровская «Критика диалектического разума» оказала влияние на определенные группы французской леворадикальной интеллигенции, прежде всего молодежи, на характер их выступлений в «бурном мае» 1968 г. Духу «сартризма» отвечали студенческие дискуссии в Сорбонне и Одеоне с их пафосом «революционного самовыражения», с их страстной грезой о гегемонии, уличной войне и захвате власти. «Сартристами» называли себя те, кто ринулся в ожидаемую революцию, как на фиесту, кто представлял ее (и пытался осуществлять) по мерке фиесты, ярко описанной Э. Хемингуэем [1].

Сартр был едва ли не единственным представителем старшего поколения французской интеллигенции, который без всяких оговорок принял майский молодежный радикализм, идеологию и практику «новых левых». После майских событий он стал покровителем одного из экстремистских, маоистски ориентированных молодежных кружков.

В своих последних интервью Сартр заявляет, что не считает себя более мыслителем, который обладает правом учить и ориентировать массу, что единственно достойную интеллигента задачу он видит теперь в уяснении и выражении тех истин, которые радикализирующаяся масса сама открывает в своем жизненном опыте.

Сартровский альянс с экстремизмом, его откровенно «хвостистские» умонастроения — не случайность.

---

[1] *Э. Хемингуэй.* Собр. соч. в четырех томах, т. 1, стр. 623.

Это итоговое выражение перенапряженного *индивидуализма,* который после ряда надломов ищет приюта в самых примитивных (кружковых, клановых) формах коллективности.

Это закономерный последний жест *мелкобуржуазности,* идейный выразитель которой, устав от бесконечных колебаний, пытается прислониться к чужому готовому воззрению.

Это финал экзистенциалистского *антитеизма,* который, расправившись со всеми призраками божественного разума, кончает тем, что творит себе кумира из модного политического суеверия.

Если 1927 год, когда появилось хайдеггеровское «Бытие и время», можно назвать годом рождения экзистенциализма, то 1960 год — год опубликования «Критики диалектического разума», есть дата его заката как самостоятельного философского течения.

Это не означает, что идейное влияние экзистенциализма прекратилось. Он по-прежнему оказывает воздействие на общественное сознание, но уже не от своего имени, а соединившись с другими философскими движениями и поветриями, выступая в качестве элемента структуралистских, неофрейдистских и персоналистских концепций. Сильнее всего это «последействие» экзистенциализма ощущается в современной леворадикальной идеологии, в частности в работах представителей франкфуртской школы социальных философов (М. Хоркхаймер, ныне покойный Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас и др.).

Леворадикальные идеологи доводят многие неясные и двусмысленные формулы экзистенциализма до политически определенного выражения и тем самым позволяют лучше разобраться в его социальной направленности. В то же время очевидно, что в русле современного левого радикализма «философия существования» сплошь и рядом подвергается огрублению и вульгаризации: схематизируется ее категориальный аппарат, утрачиваются очертания многих действительно серьезных проблем теории историзма, теории личности, теории сознания, проблем, позитивная разработка которых была и остается важной задачей марксистского философского исследования.

ПЕРСОНАЛИЗМ

Одним из религиозно-идеалистических течений в буржуазной философии XX в., развивающимся в рамках философской антропологии, является персонализм (от лат. persona — личность). Это течение получило распространение в США (еще в начале столетия), а также во Франции (начиная с 30-х годов XX в.), Англии, Германии, Швейцарии и других странах.

Основатель американского персонализма — Б. П. Боун (1847—1910); главные представители — ученик Боуна глава калифорнийской школы Р. Т. Флюэллинг (1871—1960), представитель бостонской школы З. Ш. Брайтмен (1884—1953), У. Хокинг, Д. Райт, Э. Кент, П. Шиллинг и др. Большинство из них в своих философских изысканиях ориентируются на протестантскую теологию.

Наиболее влиятельные представители персонализма: в Англии — Х. У. Керр (1857—1931), в Германии — психолог В. Штерн (1871—1938). Особую позицию занимает французский персонализм (Э. Мунье, Ж. Лякруа, М. Недонсель и др.), в значительной степени выражающий взгляды представителей мелкобуржуазной интеллигенции из левых католических кругов.

Предметом философского исследования в персонализме является творческая субъективность человека, постигаемая в конечном итоге в ее причастности к божественной реальности. Для французского персонализма характерно широкое обращение к социальной практике и использование феноменологическо-экзистенциальной традиции в исследовании специфики человеческого бытия. Гносеологические основы персонализма наиболее четко выражены в концепциях американских персоналистов. Поэтому целесообразно рассмотреть отмеченные течения более детально.

* *
*

Американский персонализм переживает в настоящее время некоторое оживление в связи с философским интересом к проблеме субъективного фактора в современной научно-технической революции. Превращение природы в преобразованный разумом и действием человека мир техники и науки настоятельно вызывает потребность в философском осмыслении этого процесса, в исследовании потенциальных возможностей творческой субъективности личности.

Проблема соотношения развития творческой субъективности человека и научно-технического прогресса — прежде всего общественная проблема, постановка и решение которой принципиально различны у марксистских и буржуазных философов. Но и в рамках буржуазной философии существуют различные подходы к этой проблеме. Один из них — рассмотрение человека как абстрактного, внеисторического индивида, а науки и техники — как нейтральных к социально-историческому процессу. В этом случае человек и техника соотносятся как чуждые друг другу силы. Другой — понимание научно-технического прогресса в его связи с антропологической и общественной природой человека как конкретно-исторического субъекта.

Принципиальное различие этих методологических подходов к решению проблемы соотношения динамической системы технизированной природы и творческой субъективности человека достаточно четко выступает в двух противоборствующих тенденциях в современной буржуазной философии — *сциентистской* и *экзистенциально-антропологической*. Но особенностью развивающейся в русле религиозного антропологизма философии персонализма является стремление объединить эти противоположные типы философского мышления. Традиционная проблема религиозной философии — обоснование союза религии и науки — выступает в персонализме в форме сочетания сциентизма и антисциентизма.

Философия персонализма — это мистическое учение о самовыражении деятельной сущности личности. Проблема соотношения творческой персональности и научно-технического преобразования мира рассматривается сторонниками этого направления в духе антропоморфизма.

Социальная природа персоналистской философии как выражения религиозного самосознания определяется духовными и социальными процессами, происходящими в буржуазном обществе. В мистифицированных категориях персоналистской концепции мира и человека нетрудно уловить реальные черты современной американской действительности, где человек, окруженный искусственным миром своих собственных творений — технизированной природой, все более и более ощущает себя задавленным этим миром вещей, которым он сам дал жизнь.

Протест человека против обесчеловечения его в мире капиталистических отношений принимает иногда религиозно-мистические формы. Подавленный внешними стихийными силами, он перестает ощущать себя как активного участника общественной жизни и в обостренном поиске своей творческой сущности приходит иногда к религиозно-фантастическим представлениям о смысле жизни. Это и нашло свое отражение в философии персонализма.

Спекулятивно-религиозные учения о мире и человеке, превращающие сущность человека в фантастическую действительность, могли сложиться лишь внутри такой общественно-экономической структуры, в которой, согласно Марксу, «*человеческая сущность* не обладает истинной действительностью» [1].

Обращение к фантастике возникает на основе все возрастающего противоречия между деятельной сущностью человека, его идеалами, стремлением к счастью, свободе и фактическим существованием в мире капиталистических отношений. В условиях частнособственнической стихии законы общественного развития выступают как внешняя разрушительная сила, не контролируемая людьми, но управляющая их судьбами. Эта реальная зависимость от анонимных сил оформляется в представление о сверхъестественной божественной предопределенности человеческих судеб.

Оживление персоналистских идей есть также своеобразная реакция на резкие изменения условий и персонального эффекта интеллектуального труда в системе буржуазного общества в целом и в отдельных его ячейках — буржуазных организациях. В создании «интеллектуальной индустрии», в программировании, регламентации, ограничивающих личную инициативу, теряется персональность.

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 414.

Философия персонализма в спиритуалистической форме пытается защитить устойчивость персональности, сохранить ощущение избранности, индивидуальной причастности к прогрессу культуры. Ограниченные человеческие отношения разобщенных индивидов она стремится восполнить иллюзорно-богатыми отношениями человека к богу. Только в них якобы может проявиться истинная сущность человека и произойти духовное возрождение его индивидуальности. Эта идея получила свое выражение в этико-мистических категориях персонализма, в первую очередь в *категории «персона»*.

«Персонализм,— заявляют его сторонники,— основывается на учении о священности и неприкосновенности личности, рассматриваемых как проявление космической энергии, которая создает мир и вдохновляет все гениальное в человеке» [1]. Эта таинственная энергетическая сила олицетворяется, как считают персоналисты, в личностной творческой энергии, трансцендентной по отношению ко времени, самонаправляющейся и самосознательной. Существует эта сила в форме конечного персонального духа, который, как и изначальная творческая субъективность, неповторим, уникален и защищен от всякого внешнего морально-репрессивного контроля. Но персональный дух не принадлежит к сфере чистого сознания, ибо отягощен телом. Это — единство духа и тела, вернее, примат духа над телом. В многочисленных разноречивых определениях «персоны» как основополагающей категории персонализма она выступает то как «самодействующий персональный дух», то как «комплекс единства деятельности, чувственного желания, ощущения, воспоминания, мышления, желания чувства долга, эстетической чувственности и религиозной веры» [2] и в то же время как земная личность, действующая в живом мире личностных отношений. Ее бытие не статично, она движется в своем развитии от природного существа к индивиду и далее к личности, где и обретает себя как центр мироздания. «Чтобы быть личностью, необходимо обладать способностью творить из ничего, не теряя своей собственной идентичности» [3]. Так, по мнению персоналистов, от неосмысленного существования

---

[1] «American Philosophy». Ed. by R. B. Winn. N. Y., 1965, p. 157.

[2] «Contemporary American Philosophy». Ed. by J. E. Smith. N. Y., 1972, p. 248—249.

[3] Ibid, p. 249.

человек в своем развитии приходит к свободной, творческой жизнедеятельности: индивид — это дух, растворившийся в материальном существовании, порабощенный природой, а «персона» — это уже возвышение над материальным существованием, завоевание природы, обретение своей творческой сущности и достижение наивысшей реальности в своей созидающей деятельности. «Личный опыт — наш отправной пункт во всех видах мышления,— пишет Брайтмен,— единственным вездесущим фактом являются наши «Я»... ничего безличного не существует, ибо «безличное» — это просто неполный и абстрактный способ ви́дения, полностью понятое становится действительно личным» [1].

Природа «персоны», по мнению персоналистов, такова, что она никогда не бывает объектом, так как полное погружение ее в мир вещей означало бы потерю духовной уникальности. В ней якобы имеется нечто особенное, что не может быть детерминировано внешними условиями, это — изначальная неповторимая субъективность, обеспечивающая оригинальность и новшество ее действий. Но такая субъективность, хотя она и первична по отношению к предметной деятельности, не есть замкнутое сознание как «бытие для себя», отгороженное от мира объектов, это скорее личностный духовный активизм, направленный на созидание природного и общественного мира. Утверждать персональность — значит создавать поле активной деятельности, быть своеобразным, неповторимым, исключительным, достигать духовного совершенства вопреки материальной инертности.

Таким образом, «персона» рассматривается персоналистами как сложная деятельная духовная система человека, внутренний динамичный мир его личного сознания, априорный по отношению к предметному миру. По их мнению, существуют только личности и то, что они создают, поэтому любая реальность является в известном смысле личной.

Проблема человека, тайна его неисчерпаемой творческой субъективности находится на Западе в центре философской полемики. Персоналисты примыкают к антропологическому направлению, но в противоположность экзи-

---

[1] «American Philosophy and the Future». Ed. by M. Novak. N. Y., 1971, p. 222, 223.

стенциалистам считают возможным применение научных методов к изучению человека, возражая в то же время против сциентистского взгляда на человека лишь как на мыслящий объект исследования.

Современный персоналист Густав Меллер предсказывает печальную судьбу личности, ориентирующейся только на сциентизм: «Человек забыт в сциентистском умонастроении, в лучшем случае он пассивен, созерцательно настроен и ориентирован только на внешние ценности. Человек, обладающий инструментальным разумом, активен только в узких рамках материальной деятельности и мертв как творческая личность» [1].

Человек в сциентистском видении, по убеждению персоналистов, не творец мира, а созерцатель его как данности. Его активная роль в создании научных ценностей невелирована в анонимном процессе развития науки и техники. «Если игнорировать автономную, спонтанную активность персоны, воздвигать плотину против глубинных творчески полноводных источников персональности, питающей индивидуальный ум, то он постепенно погаснет» [2]. Тайна творческой субъективности, согласно воззрениям персоналистов, может быть раскрыта только на основе синтеза веры и научного знания.

Поэтому они достаточно четко ориентируются на религиозное самосознание, возвеличивая роль субъекта в процессе познания до статуса единственного творца реальности, но обладающего при этом оптимистической верой в могущество науки. «Наука в сочетании с религией может обеспечить рост могущества человека по отношению к природным силам, рационализировать общественную жизнь и дать ответы на смысложизненные проблемы» [3].

Но вопреки неоднократно выраженным персоналистами стремлениям синтезировать науку и религию, примирить сциентистскую и антисциентистскую тенденции в современной философии мистическая теория персональности пронизана антисциентизмом. «Общеизвестно, что современная наука не дает нам абсолютной объективной картины реального мира за пределами человеческого опыта... Мы не можем узнать о действительности ничего,

---

[1] *G. S. Miller.* Man an World. N. Y., 1971, p. 35.
[2] Ibid., p. 28.
[3] Ibid., p. 26.

кроме того, что дано в личном персональном опыте»[1]. Все несчастья современной личности представляются персоналистам следствием торжества технократического сознания. «Персональный дух гибнет в обезличенном технократическом сознании, человек теряет самое главное — свою уникальную персональность, его свободно и безболезненно может заменить любой другой человек, столь же стандартный, трезвый конформист, всецело подвластный машинной тирании. Все запрограммировано в жизнедеятельности, даже человеческие судьбы»[2].

Прокламированная персоналистами терпимость к инакомыслящим, к сциентистски ориентированным философам, с одной стороны, и к экзистенциалистам, с другой, чисто декларативна, о чем свидетельствует непрекращающаяся конфронтация персоналистов с экзистенциалистами по проблеме человека. Если в теории персонализма творческая активность субъекта реализуется в реальном предметном мире, то в экзистенциализме субъект и объект отгорожены друг от друга: это разные миры истинно человеческого бытия и внешнего, неистинного бытия человека[3].

Смысл истинно человеческого бытия для экзистенциалистов — в полном отрешении от внешней эмпирической действительности, в бытии чистого сознания, непроницаемого для влияния мира вещей, а для персоналистов — в активном творческом личном сознании, богатом фантазией и воображением, несущем в себе позитивные идеи, замыслы и цели, воплощаемые в наличную действительность в многообразных формах духовной деятельности. «Персональность», как таковая,— это бытие духа во внешнем мире, а не «бытие для себя».

В полемическом диалоге с экзистенциалистами персоналисты подчеркивают, что образ абстрактного человека, лишенного личностных характеристик, застигнутого в ситуации разорванного отчужденного существования, погруженного в самосозерцание, противоположен оптимистическому рациональному духовному активизму «персоны». Однако, вопреки столь различному пониманию смысла человеческого бытия, в экзистенциалистской и персоналистской философских доктринах много общего. Это преж-

---

[1] «American Philosophy and the Future», p. 218, 221.

[2] *G. S. Miller*. Man and World, p. 40.

[3] См. раздел «Экзистенциализм».

де всего самоослепление личностью, возведение ее в ранг первичной реальности, утверждение ее единственным предметом философского исследования и поиск теоретических оснований для сохранения ее внутренней цельности, «самости», уникальности от распада и деперсонализации. Кроме того, отказ экзистенциалистов от возможностей строго научного анализа сущности и существования человека перекликается с мнимым рационализмом персонализма, уповающим на космический разум, излучающий энергетическую творческую силу. «Персона» как торжество творческой субъективности, вовлеченная в мир, благодаря присущей ей творческой деятельности ограждена, как считают персоналисты, от ощущения бесприютности и саморазрушения. Но такой оптимизм мифичен, ибо он основан на обожествлении индивидуального духа, превращении человека в полубога и мистификации реального мира.

Тем не менее «персона» — это не философский призрак, а один из образов человека (хотя и иллюзорный) в современной антропологии, в котором получили отражение реальные отношения буржуазного общества, а именно: отчуждение творческой деятельной сущности человека от его наличного существования. В этом фантастическом образе воссоздается деятельная сущность человека, подавленная в реальном мире капиталистических отношений. Мистика персонализма восполняет в деятельности персонального духа те стороны жизнедеятельности личности, которые теряют свою значимость в реальной жизни. В творчестве персонального духа достигаются те уровни самостоятельной, созидающей деятельности личности, которые никогда не могут быть достигнуты в действительности капиталистического мира, где личность функционирует как безликий исполнитель анонимной воли.

Фетишизация и мистификация творческого начала человека определяет и содержание персоналистской *онтологии,* в основе которой лежит *идея персонификации Вселенной.*

Основополагающий принцип онтологии персонализма — «Вселенная является единым всепоглощающим «Я»» [1] — не нов, он воспроизводит идею субъективного идеализма об объектах внешнего мира как комплексах ощущений и восприятий человека. Отвлекаясь от источни-

[1] «Contemporary American Philosophy», vol. 1. N. Y., 1932, p. 209.

ка возникновения последних, персоналисты сводят объективную действительность к реальности только самих ощущений и восприятий. Все предметы, явления и факты объективного мира, по их мнению, представляют собой объективизацию форм деятельности персонального духа: «все существующее есть опыт и проявление энергии личности, которая больше чем природа» [1]. Объект становится реальным и ощутимым только как факт личного сознания. «Мы не можем узнать о действительности ничего, кроме того, что дано в личном опыте» [2].

Превратив реальный мир в мир духовных феноменов, персоналисты мыслят его духовность не изолированно и самостоятельно, а как результат персонального опыта, чувствования и мышления одного или многих «Я». Поскольку в персонализме предметный мир дан только в личном сознании субъекта, то объект как бы растворяется в субъекте. Противоречие субъекта в историческом развитии мира персонализм пытается разрешить путем устранения одной из сторон этого противоречия: субъект перекрывает и поглощает объект.

Персоналисты не отрицают существование природы до появления человека, но считают это бессмысленной экстраполяцией: дочеловеческий мир — нечто бесконечно далекое, неизвестное, равное нулю. О дочеловеческой природе можно судить только по догадкам и размышлениям личного и интуитивного сознания, опрокинутого в мертвую неизвестность, или верить опыту космической личности, т. е. «высшей персоны» [3]. Согласно воззрениям персоналистов, развитие дочеловеческой природы движется к персонализации как к своему завершению, и только с возникновением персонального (собственно человеческого способа существования), т. е. с появлением личности, природа приобретает статус действительности и реальности. Никому не известная мертвая природа принимает четкие и зримые очертания только с рождением «персоны». Только деятельность личного сознания придает «жуткому хаосу» пространственные очертания, зрительно ощутимые формы, краски, звучания и человеческий смысл. Процесс духовной деятельности личности есть процесс

---

[1] *E. S. Brightman.* Nature and Values. N. Y., 1945, p. 115.
[2] «American Philosophy and the Future», p. 219.
[3] Ibid., p. 224.

«делания реальности» и саморазвития самой себя; объективизация чувственного опыта принимает определенные формы и смысл благодаря персональному выбору и воле. Мир выступает, таким образом, у персоналистов как реальность, сконструированная на основе переживаний, ощущений и желаний субъекта.

Логика рассуждений персоналистов противоречива: утверждая, что мир, созданный разумом, доступен рациональному познанию, в освоении мира они, по сути дела, отказываются от строго научного анализа, заменяя его мифологическим мышлением, в котором антропоморфизация природных сил и явлений служит методологической основой построения философской модели мира. Антропоморфизм персоналистов представляет собой онтологизацию свойств и качеств личного сознания. Производя материальные вещи, жизненные условия, человек, конечно, производит и духовные феномены, в том числе и определенные формы и структуры сознания. Но когда он в процессе познания придает объектам своих потребностей, предметам своих восприятий те «значения», «понятия», «качества», которые присущи только сознанию, он тем самым онтологизирует их и наделяет неодушевленные предметы и вещи чисто человеческими качествами.

Антропоморфизм противоположен реалистическому, а тем более материалистическому взгляду на мир. Р. Флюэллинг писал, что «признание материи как первичного начала является удивительно простым и заманчивым объяснением мира, но в то же время самым опасным и ложным» [1]. Материя, согласно его пониманию, означает пустую абстракцию, констатацию объективности с умолчанием о ее содержании, ибо реальным и объективным может быть в одинаковой степени и дух, и материя. Проблема объективности, как ему кажется, «может быть разрешена только с допущением существования творческого космического разума... только идеальное, только дух персональный, всеобъемлющий и верховный — начало начал, основа и творец всей действительности» [2].

Таким образом, единственным источником духовного активизма «персоны», превращающей весь мир в содержание своей деятельности, в свое собственное достояние,

---

[1] *R. T. Flewelling*. Creative Personality. N. Y., 1931, p. 52.
[2] Ibid., p. 63.

служит нечто сверхъестественное. Поэтому не выдерживают никакой критики попытки некоторых буржуазных идеологов рассматривать деятельную сущность «персоны» как предметную деятельность человека и на этом основании проводить неоправданные параллели между персоналистской концепцией личности и материалистическим учением К. Маркса о деятельной сущности человека, которое исходит из признания объективного существования внешнего мира, детерминирующего человеческую духовную деятельность.

Поскольку персоналистский мир ограничивается сферой феноменологической реальности, то сконструированные в личном сознании его структуры не отражают объективные закономерности процессов, происходящих в реальной действительности. Персоналистское познание мира остается в рамках психологического освоения ее человеком, так как предметный мир рассматривается как объективизация желаний, разума, воли, стремлений, жизненного порыва, целеполагания личности. Исходя из онтологической посылки, что основой реальности является личное сознание, а все реальные факты есть перевоплощение персональных идей, персоналисты считают бессмысленным говорить об объективности истины.

Поскольку активность познания отождествляется в персонализме с активностью созидания, вопрос о соотношении объективной реальности с ее отражением в сознании вообще не ставится, а проблема истинности знания переносится в сферу миротворческой деятельности «персоны».

Религиозная мировоззренческая ориентация, в том числе и персонализм, претерпевает существенные изменения в связи с научно-технической революцией. Отмечая, что технократический оптимизм сужает сферу влияния персоналистского мировоззрения, так как в основе религиозного миропонимания находится высшая космическая личность — бог, а не фетиш науки, персоналисты тем не менее убеждены, что богатейшие возможности науки не противоречат столь же богатым возможностям религии.

Союз науки и религии обосновывался персоналистами на всем протяжении развития их теории. Но если прежде они утверждали, что задача научного знания — обосновать религиозные догматы конкретными эмпирическими фактами, то в последние годы религия и наука рассмат-

риваются ими как равно значимые законные требования человеческого духа: религия присуща человеческому разуму в той же степени, как интеллектуальные, моральные и эстетические ценности.

Наука утверждает рациональность мира и всеобщность законов природы. Научное знание, согласно воззрениям персоналистов, приобретается и реализуется в мире вещей. Но человек не может быть счастлив только материальным благополучием, он стремится понять глобальный смысл истории, стремится достигнуть счастья путем нравственного самосовершенствования. А это уже сфера религии. Счастье, в представлении персоналистов,— это не бесконечные возможности потребления, а истинное, т. е. добросердечное, освобожденное от эгоизма, отношение между людьми и надежда человека на достижение высшего блаженства в единении с богом.

Принцип рационализма в толковании персоналистов не только не исключает, а, напротив, предполагает веру в сверхъестественное. Разум должен идти за верой, и никакое научное знание, по их глубокому убеждению, не может вытеснить религиозное мироощущение. Наука проникает в сущность вещей, преобразовывает мир природы, рационализирует жизнь общества; религия же открывает смысл и цель жизни, облагораживает внутренний мир чувств и переживаний человека, формирует нравственные убеждения и определяет нравственное поведение.

Несостоятельность попытки персоналистов разграничить сферы влияния науки и религии на жизнедеятельность человека особенно наглядно выявляется в области научной деятельности, в которой неизбежно возникают чисто мировоззренческие вопросы (о происхождении мира, возникновении жизни, появлении человека и др.), решение которых диаметрально противоположно в религиозном и научном миропонимании.

Персоналисты рассматривают природу как арену социальной коммуникации между богом и людьми, где бог выступает как источник духовного богатства человеческой личности. Вместе с тем не только человек черпает свою творческую энергию от бога, но и бог немыслим без человека, ибо его сущность раскрывается только в человеческом бытии. Хотя персоналистский бог деятелен и всемогущ, только человек дает ему возможность воплотить свое всемогущество в реальную действительность. Так из

сверхъестественного абсолюта бог в учении персоналистов превращается в деятельную сущность человека.

Сведение сверхъестественной сущности бога к естественной имманентной сущности человека является одновременно и реализацией бога, и устранением его. Божественная сущность космической личности переносится из потустороннего мира в посюсторонний и при этом теряет свое мистическое очарование таинственного абсолюта, растворяясь в деятельности земных созданий.

Стремление персоналистов построить гармоническое сосуществование всемогущего бога и творческой личности, созидающей действительность, приводит к неразрешимому противоречию. Если прав Брайтмен, утверждая, что «ни один научный закон не может быть раскрыт без вмешательства божественного откровения» [1], то не остается места для свободной самодеятельности личности. Последняя лишь следует божественному предопределению и тем самым отрицает свою самоценность как свободного суверенного существа. Чем могущественнее бог, тем немощнее должна быть личность. С другой стороны, если все богатство божественных качеств — творчество, разум, мудрость, активизм, доброта, любовь — становится реальностью только в жизнедеятельности земного человека, персоналистский бог как воплощение всех человеческих совершенств, сосредоточение всех человеческих качеств уже не представляет собой нечто целое, а распадается, реализуясь в деятельности отдельных людей. В конечном итоге остается лишь имя бога.

Таким образом, персонализм как философское направление оказывается не в состоянии решить не только подлинные проблемы философии, но даже те проблемы, которые он сам считает компетенцией философии, а именно: найти первопричину мироздания, открыть тайну творческой субъективности, определить соотношение персонального и космического духа.

Сводя философию к религиозной антропологии, персонализм полностью зачеркивает значение философии как науки, хотя при этом провозглашается необходимость синтеза ее с научным знанием. Никакое научное знание, согласно персоналистской концепции, не может вытеснить

---

[1] *E. S. Brightman.* An Introduction to Philosophy. N. Y., 1951, p. 316.

религию, неотделимую от человеческого разума. «Наука должна предполагать веру в сверхъестественное, ибо ученый часто останавливается перед невозможностью проникнуть в нечто неведомое, не поддающееся никаким формам чувственной и мыслительной деятельности» [1],— пишет Брайтмен. Наука, забывающая о трансцендентной сущности персонального духа, осуждена якобы на вырождение, поскольку она ограничивается практическим овладением вещами, имеющими кратковременное существование. Личность, по убеждению Брайтмена, не может выработать современную жизненную ориентацию, основываясь только на научном знании, потому что тогда она будет ориентироваться лишь на внешние материальные ценности, которые могут быть обращены против нее.

Все рассуждения Брайтмена и других персоналистов о соотношении человека, науки, религии и философии лишены конкретно-исторической основы. Они полностью отвлекаются от социальных условий жизнедеятельности личности. Верно подмечая трагедийность существования человеческой личности в мире капиталистических отношений, персоналисты далеки от какой-либо попытки дать этому факту социальное объяснение. Деперсонализацию личности в эпоху расцвета науки и техники они объясняют не социальными противоречиями капиталистической системы, а распространением обезличивающего технократического мышления. По их мнению, только персональность, как сущностная характеристика человеческой личности, призвана спасти ее от стандартов культурной индустрии, от манипулирования ее сознанием и поведением, от перенасыщения информацией и от других бед, которыми сопровождается бурное вторжение техники в жизнь современного человека.

Субъективно деятельная, духовно-волевая сторона человека, индивидуальность в историческом творчестве абсолютизируется и фетишизируется в *персоналистской философии истории*, насквозь пронизанной религиозным мистицизмом.

Вопрос о том, как соотносятся историческая деятельность человека, его индивидуальная субъективность с объективными социальными закономерностями, обусловливающими историческую активность человека, решается

---

[1] *E. S. Brightman.* An Introduction to Philosophy, p. 316.

персоналистами в рамках религиозного истолкования исторического процесса. Философия истории сводится к теологии истории.

Личная историческая активность человека приобретает статус самостоятельной и единственной творческой силы исторического развития. «Вся история человечества,— по убеждению Флюэллинга,— в своем глубинном смысле есть история саморазвития персонального духа, стремящегося к достижению царства божьего, которого он никогда не достигнет» [1]. Эта внутренняя самоцель истории реализуется якобы всегда в уникальных и неповторимых социальных событиях, которые невозможно предвидеть или предугадать. Историческая эволюция определяется переплетением воль активных агентов истории — «персон», и возникающие исторические ценности не являются продуктом истории, они извечно заложены в сущности человека и выявляются в историческом действии. «Сущность человека неисчерпаема и бесконечна в динамике своего развития, предел ее движения отнюдь не коммунистическое общество. Коммунистическое общество — это безмятежное, безличное счастье, а личность никогда не бывает безмятежно счастлива. Она вечно живет в тревоге и трагическом напряжении» [2].

Общественный прогресс рассматривается персоналистами как непрерывное развитие жизнедеятельности «Я». Любое историческое событие порождает якобы личное уникальное осознание его, создавая новую, более высокую субъективность. История человечества предстает, таким образом, как *односторонний процесс развития личностного начала человека.*

Проблема смысла исторического развития решается в персоналистской философии в русле христианской эсхатологии. Смысл исторического развития — в стремлении к освобождению личности от отягощающего ее первородного греха, к достижению полнейшего самовыражения и самоценности. Это выражается в неуклонном возрастании надежды на единение персонального духа с богом, надежды на приближение личности в процессе ее творческой самореализации к царству божьему как прекраснейшей, но никогда не достижимой цели.

---

[1] *R. F. Flewelling.* Man and the History. N. Y., 1952, p. 30.
[2] Ibid., p. 46.

Рассматривая исторический процесс как саморазвитие персонального духа, персоналисты отрицают всякую объективную детерминацию: всякая детерминация есть якобы только самодетерминация. История изображается персоналистами как самореализация личности, открывающей внутри себя глубинные источники прогресса. Личность — не фрагмент истории, а микрокосм, сосредоточивший в себе все возможности исторического развития. В личности совпадают акт познания истории и предмет познания: жизнь «Я», творчество самого себя и есть историческая действительность.

Считая причиной исторических перемен взаимодействие личностных воль, отрицая закономерный характер общественного процесса, персоналисты утверждают, что признание объективной исторической закономерности обрекает людей на бездеятельность, пассивность и фаталистическую покорность происходящим событиям.

Логическим следствием отрицания исторической закономерности является представление персоналистов об общественном мире как «мире случайностей», где непредвиденно возникают уникальные события, внезапные исторические повороты, неожиданно происходит распад социальных структур. Тем не менее персоналисты признают преемственность в развитии исторического процесса, обусловленную «традициями прошлого и возможностями будущего». Основное содержание этих традиций и возможностей вытекает якобы из самой человеческой природы: стремления человеческой души к свободе, жажды полноты жизни, наибольшей творческой самореализации.

Американские персоналисты в отличие от представителей тех направлений современной буржуазной философии, которые придерживаются реалистической ориентации [1], а также в отличие от французских персоналистов, не ищут точек соприкосновения с материалистической философией, так как она, по их убеждению, совершает насилие над внутренней субъективностью человека, делает его жертвой внешних структур и внешних обстоятельств; «социализация» опустошает якобы уникальную душу человека. Согласно их убеждениям, источником гуманности

---

[1] См. раздел «Реализм в американской и европейской философии XX в.».

и высоких моральных побуждений может быть только религия.

Персоналисты обращают внимание на парадоксальность существования человека в мире буржуазной цивилизации: с одной стороны — всемогущество человека, создавшего технику атомного века, а с другой — страх перед возможностью использования этой техники в целях разрушения. Человеческие способности становятся в этих условиях бесчеловечными, ибо разрушительная сила человеческой деятельности начала превосходить созидательную. Однако, описывая трагедию человека в современном буржуазном мире, бедствия и несчастья личности, персоналисты утверждают, что «все это не затрагивает веру как религиозную функцию человека, дающую ему возможность жить в свете Абсолюта и Вечности, говорить жизни «Да», невзирая на все моральные беды и лишения» [1]. Более того, они считают, что в своем стремлении вновь обрести себя и построить новый общественный порядок человек должен полагаться лишь на собственные глубинные внутренние источники вдохновения. Современность требует не столько революции в жизненных условиях, сколько усилий понять те внутренние силы, которые борются за свое первенство в каждой человеческой душе.

Таким образом, сознавая необходимость изменения существующих несправедливых порядков, персоналисты мыслят себе это изменение не как революционное преобразование капиталистического общества, а как *революцию в сознании* человека. Лишь восстание духа и любовь к богу может проложить путь к построению свободного сообщества свободных личностей — таков смысл персоналистской революции.

Настало время, считают персоналисты, когда религиозное мышление должно покинуть свою теологическую изоляцию. Проблемы мира становятся слишком трагичными и требуют религиозного обоснования.

Вопреки общей установке персонализма, заключающейся в игнорировании внешних общественных институтов, У. Хоккинг придает огромное значение государству, организующему поведение людей в обществе, но государство, отделенное от религии, теряет якобы возможность воздействия на мотивацию человеческого поведения. Поэтому

---

[1] «The Personalist» (Los-Angeles), 1967, N 3, p. 386.

церковь должна возвышаться над юридическим государством, быть «госпожой государства».

Персоналисты далеки от анализа действительных причин, ввергающих личность в условиях капитализма в безысходный кошмар отчуждения. Этот анализ подменяется религиозным фанатизмом, обращением к богу как к вершине развития человеческой истории.

Возможности возрождения личности персоналисты видят в духовном самосовершенствовании и религиозности, в освобождении от доминирующего влияния социальных организаций, общественных институтов, политических партий, профсоюзов, играющих роль «ложных богов», поклоняясь которым люди якобы опустошают свою душу. Всепоглощающее внимание к внешним структурам уменьшает, по мнению персоналистов, личную инициативу и моральную ответственность за индивидуальную деятельность. Поэтому предварительным условием самосовершенствования личности должна быть духовная свобода от влияния внешних организаций и структур, от увлечения социальными мифами. Любой коллектив персоналисты рассматривают как толпу, стандартизированное мышление которой нивелирует неповторимость и оригинальность индивидуального духа. «Привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества» [1].

Политические принципы борьбы пролетариата за освобождение человечества, подтвержденные всей историей XX в., воспринимаются извращенным персоналистским сознанием как мифы и выдумки. «Мираж» классовой борьбы якобы ввергает человека в духовное рабство.

Не социалистическое переустройство общества, а самосовершенствование личности, углубление в свой внутренний персональный дух, победа добрых глубинных сил и инстинктов над злыми в душе человека приобретает в концепции персоналистов значение преобразующей силы истории и составляет основу идеалистической теории персоналистской революции.

Считая, что только духовная реальность может изменить материальный мир, персоналисты уповают на восстание духа: «Для совершения революции в материальном

---

[1] *W. E. Hocking.* Man and the State. N. Y., 1953, p. 275.

мире необходим прежде всего огонь революционного сознания»[1]. Пробуждение такового и ставят своей целью персоналисты, называя себя революционерами от имени духа. Персоналистская революция замыкается, таким образом, рамками чисто личностного сознания. Благородное негодование этих «революционеров духа» по поводу несчастий и бед людей, живущих в капиталистическом обществе, не затрагивает экономические основы и классовые отношения современного буржуазного общества. Провозглашаемый ими путь к заманчивому сообществу будущего — это путь совершенствования личности и обращения к богу.

Модель будущего общества, которое должно утвердиться в результате «революции духа», столь же фантастична, как и сама персоналистская революция. Это сплошной апофеоз личности, преодолевшей греховность земного бытия, достигшей благодаря единению с богом полной свободы самореализации. В этом «божьем царстве на земле» всякое государственное регулирование заменено действием нравственных законов святости и любви друг к другу, достигнута трогательная гармония интересов и устремлений при сохранении тем не менее частной собственности как незыблемой основы общества.

Персоналистское представление о возможностях достижения новой и лучшей жизни имеет объективно реакционный смысл, поскольку оно уводит общественное сознание от реальной классовой борьбы за революционное переустройство общества в иллюзорный мир субъективной активности личности, которая, творя самое себя, возвышается до богочеловека. В фантастическом воспарении персоналистской философии над действительностью творческий гений человеческой деятельности обожествляется, а живая конкретная личность деформируется и разрушается.

* *
*

Религиозные концепции личности получили довольно широкое распространение не только в американской, но и в западноевропейской философии человека. Причины этого коренятся во внутренних глубоко противоречивых процессах, которые происходят в жизни современного буржу-

[1] *R. T. Flewelling*. Man and the History, p. 48.

азного общества. Так, концепцию личности американского персонализма, как мы пытались показать, в известной мере можно рассматривать как своеобразную реакцию на деперсонализацию и дегуманизацию личности в реальной жизни американского общества. Осознание бесчеловечности технической цивилизации и бюрократизации социальной жизни порождает идейные блуждания, поиски религиозного утешения, религиозной духовной опоры.

Несколько иной вариант толкования личности предлагает *французский персонализм*, не выходя при этом за рамки религиозного антропологизма.

Как одно из течений современной буржуазной философии персонализм во Франции возник в начале 30-х годов XX в. Его основоположником был Эммануэль Мунье (1905—1950), создатель и руководитель печатного органа французских персоналистов — журнала «Esprit» (первый номер вышел в октябре 1932 г.). В разработке идей персонализма приняли участие Поль-Луи Ландсберг (1901 — 1944), Габриэль Марсель (1895—1958), Морис Недонсель (р. 1905), Поль Рикёр (р. 1913), Жан-Мари Доменак (р. 1913) и др.

Возникновение французского персонализма явилось ответом левых католических мыслителей на мировой экономический кризис 1929 г. Они задались целью выработать позитивную программу социального переустройства существующего общества, построения новой «гуманистической» цивилизации, «основанной на действенном примате духовных ценностей» [1]. Именно этой цели были подчинены первые работы Э. Мунье: «Персоналистская и общинная революция» (1934), «Манифест персонализма» (1936), «От собственности капиталистической к собственности человеческой» (1936) [2].

Однако было бы неверным на этом основании считать, будто французский персонализм первоначально оформляется как социально-политическое учение и лишь впоследствии обретает философский подтекст и обоснование. Французский персонализм с первых дней своего существования заявил о себе как философская доктрина, которая во главу угла теоретического осмысления современного

[1] *J.-M. Domenach.* Emmanuel Mounier. Paris, 1972, p. 54.

[2] *E. Mounier.* La révolution personnaliste et communautaire. Paris, 1934; Manifeste au service du personnalisme. Paris, 1936; De la propriété capitaliste à la propriété humaine. Paris, 1936.

мира и его проблем ставит вопрос о «тотальном» развитии человека и видит свое назначение в «новом» истолковании человеческого бытия, на основе которого и разрабатывалась программа переустройства общества.

Социально-философское учение французских персоналистов складывалось под непосредственным влиянием социального христианства, особенно идей Шарля Пеги (1879—1914), католического поэта и мыслителя, в творчестве которого объединились христианские и социалистические[1] мотивы.

В то же время французский персонализм родился как реакция левых католических мыслителей на противоречия и проблемы, которые поставило перед индивидом общественное развитие эпохи империализма. Проблему «кризиса человека», составляющую основу всей философской проблематики персонализма, французские персоналисты пытаются осмыслить как следствие общего кризиса буржуазной цивилизации. При этом антикапиталистические мотивы их философии складываются в значительной мере благодаря знакомству с трудами К. Маркса и под их влиянием. Особенно часто обращается к марксистским источникам Э. Мунье, подвергший критике капиталистическое общество, исходя из положения в нем отдельной человеческой личности. Он отмечал, что капиталистическое производство превращает человека в бессознательно действующего агента и лишает его саморазвития, подчеркивал антигуманную сущность капиталистического потребления, которое все более и более становится безудержным стремлением к комфорту и тем самым препятствует духовному развитию личности, превращает ее в носителя стандартов буржуазного общества. Мунье, наконец, отвергал саму буржуазную личность как индивидуалистическую, утратившую способность к самосовершенствованию.

Французский персонализм оформляется как самостоятельное звено современной буржуазной философии в период, когда уже четко обозначился разрыв между рационалистическим и антирационалистическим способами осмысления действительности. Персоналисты, как писал Э. Мунье, стремятся обосновать свою философию «в противовес рационалистической традиции», имея в виду «классический» идеализм. Однако в отличие от экзистен-

---

[1] Имеется в виду утопический социализм конца XIX в.

циализма и других антропологических течений, которые полностью отвергают философско-рационалистические схемы прошлого, персонализм признает определенные позитивные моменты в предшествующей рационалистической философии и считает необходимым переинтерпретировать их применительно к новому времени. Одновременно персоналисты стремятся выявить позитивные, с их точки зрения, моменты в современной антропологической философии и определить круг проблем, которые остались за пределами рационализма и антирационализма. Одной из таких проблем — центральной, по мнению персоналистов,— является *проблема личности, личностного существования.*

Здесь и обнаруживается глубокая противоречивость отношения французских персоналистов к марксистской философии. Марксизм, как считают персоналисты, завершает классический рационализм и ставит проблемы собственно антропологического содержания (вопрос о субъективности, внутренней жизни индивида, смысле истории и т. п.). Однако, оценивая марксизм как рационалистическую философию, персоналисты отождествляют его с рационализмом Гегеля или вульгарным материализмом экономизма. Когда же персоналисты пытаются выявить «общие», по их мнению, моменты у марксизма и современного антропологизма, они фактически искажают марксизм, подгоняя его под экзистенциалистские, персоналистские и тому подобные решения. Поэтому марксизм в интерпретации персоналистов весьма далек от подлинного диалектико-материалистического учения.

Попытка объединения антропологизма и сциентизма реализуется французскими персоналистами путем осмысления этих тенденций с позиций христианства, причем в самом процессе такого осмысления наблюдается последовательное внутреннее движение от рационализма к современному антропологизму. Вероятно, именно этим можно объяснить тот факт, что в работах Э. Мунье, относящихся к довоенному этапу его творчества, ставятся проблемы так называемого «внешнего» бытия человека (биологические, экономические, социально-политические), которые впоследствии, например в «Трактате о характере» (1947), будут расцениваться как не имеющие специфически философского значения. Послевоенное же творчество Э. Мунье («Введение в экзистенциализмы», 1947; «Что такое персонализм?», 1947; «Огонь христианства», 1950;

и др.)[1] имеет собственно антропологическое содержание и по своему пафосу примыкает к современной феноменологическо-экзистенциальной философии.

Особенности французского персонализма как одного из вариантов современной антропологической философии лучше всего можно выявить путем анализа центральной для этого течения категории личности, личностного бытия.

Одну из основных проблем современного буржуазного общества — проблему противоречия между развитым капиталистическим производством, создающим материальные предпосылки для всеобщего и всестороннего развития отношений и способностей индивидов, и тем способом, каким отдельный человек включается в это «всеобщее», т. е. приобщается к духовной и материальной культуре современного общества, персоналисты 30-х годов, и прежде всего Э. Мунье, пытались осмыслить, исходя из деятельного характера человека.

В поисках сущности человека и перспектив его развития французские персоналисты обратились к практической стороне жизнедеятельности человека и попытались определить роль трудовой деятельности в его жизни. «Открытие человека как труженика есть значительное явление в современной мысли»[2],— писал П. Рикёр; «нет ничего человеческого, что не было бы практикой», «деятельность человека — это его завершение, ткань его жизни»[3],— отмечал Э. Мунье.

Для определения деятельного отношения человека к миру персоналисты пользуются понятием «вовлечение», настаивая при этом, что именно они, а не экзистенциалисты впервые ввели это понятие во французскую философию. Персоналистская концепция «вовлечения» включает в себя в качестве необходимых три «вида движений»: движение экстериоризации (взаимодействие человека с внешней реальностью); движение интериоризации (внутренняя сосредоточенность личности, ее обращение к «изначальным, глубинным пластам» собственного «Я»); движение преодоления — это внутренний принцип личностного бытия, который в равной степени распространяется как на

---

[1] *E. Mounier.* Introduction aux existentialismes. Paris, 1947; Qu'est-ce que le personnalisme? Paris, 1947; La feu de chrêtienté. Paris, 1950.

[2] *P. Ricoeur.* L'Histoire et Vérité. Paris, 1955, p. 184.

[3] *E. Mounier.* Oeuvres, v. I. Paris, 1960, p. 277.

деятельность человека по освоению и осмыслению внешнего мира (экстериоризацию), так и на внутреннюю жизнь личности (интериоризацию)[1].

Для первого этапа персоналистских исследований характерен интерес прежде всего к первому виду «движений», который говорит о направленности человеческой активности на внешний мир. В целом персоналисты придерживаются здесь рационалистической интерпретации человеческой деятельности. Через рационалистическое осмысление механизма «вовлечения» персоналисты стремятся подойти к внутренней жизни индивида, к личностному бытию.

Признав человека создателем культуры, духовного и материального богатства цивилизации, персоналисты констатируют тот факт, что в условиях высокоразвитого буржуазного общества отдельный человек обладает ничтожно малой долей этого богатства; человеческая культура противостоит ему как чуждая, развивающаяся по неподвластным ему законам; персональность человека теряется в общем потоке предметного мира. При таком способе участия в общественном труде человек не прогрессирует как существо деятельное, моральное, эстетическое; «прогресс касается только анонимного, абстрактного духа человеческой жизни, динамики человеческих произведений...»[2].

Такое состояние человека и общества связывается персоналистами с разделением труда, в котором они видят причину разрыва человеческой деятельности как целостного акта, что и обусловливает «частичный характер» самого человека. Отдельные моменты деятельности оказываются оторванными друг от друга, закрепленными за отдельными индивидами или группами индивидов, и каждый из них проделывает лишь частичные операции, смысл которых вынесен за пределы самой деятельности и противостоит индивиду как навязанная извне сила.

Очевидно, что такая постановка вопроса об отчуждении труда в капиталистическом обществе навеяна влиянием марксистских источников. Что же касается позитивной программы французских персоналистов, то она ничего общего с марксизмом не имеет. Приблизить к че-

---

[1] *E. Mounier.* Oeuvres, v. I, p. 566—574.

[2] *P. Ricoeur.* L'Histoire et Vérité, p. 85.

ловеку цель и содержание деятельности, сделать человека творческим субъектом, по мысли персоналистов, должна «персоналистская и общинная революция».

Пренебрегая политико-экономическим и социальным анализом развития общественных отношений, Э. Мунье и его последователи отрицали капиталистический способ производства не с позиций будущих социально-исторических форм человеческого существования, а с позиций утопического «среднего состояния». В связи с этим промышленную революцию, ознаменовавшуюся изобретением машин, Э. Мунье был склонен расценивать как поворотный пункт истории, начиная с которого цивилизация «пошла вспять» [1].

Пытаясь найти подтверждение своим идеям в марксизме, Э. Мунье ссылался на известное положение «Капитала» Маркса: «Противоречий и антагонизмов, которые неотделимы от капиталистического применения машин, не существует, потому что они происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения» [2]. Искажая смысл этого марксистского положения, Э. Мунье использует его для обоснования утопического тезиса о том, что с самого начала было возможно некапиталистическое использование машин, «если бы технику рассматривали не в ее чисто механическом и утилитарном значении, а оценивали ее с точки зрения того, какое значение она должна иметь в судьбе человека» [3].

К. Маркс действительно говорил о возможности и, более того, необходимости некапиталистического применения машины, но осуществление этой возможности видел не в прошлом, а в будущем. Маркс считал, что, для того чтобы человечество смогло вступить в эру своей подлинной истории и получить возможность для безграничного совершенствования и родовой человеческой сущности и каждого индивида в отдельности, необходим процесс накопления человеческого богатства, материальной и духовной культуры, «неограниченных... производительных сил общественного труда, которые только и могут образовать материальный базис свободного человеческого общества» [4]. Уни-

---

[1] *E. Mounier.* La petite peur du XX siècle. Paris, 1948, p. 44, 47.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, стр. 451.
[3] *E. Mounier.* La petite peur du XX siècle, p. 59, 58.
[4] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 49, стр. 47.

версальное развитие человека, согласно Марксу, может осуществляться лишь в условиях универсального использования природы, и первым шагом на этом пути было возникновение капиталистического машинного производства.

Мунье же искал целостность человеческой деятельности в «слегка автоматизированном» физическом труде, который, как он считал, может создать человеку «условия тотальной человеческой жизни» [1]. В возрождении докапиталистического способа производства, якобы приближающего цель и сущность трудовой деятельности к непосредственному производителю, Мунье видел один из способов наполнить физический труд духовным содержанием. Неразвитую целостность средневекового ремесленника, который, как писал Маркс, «был целиком поглощен своей работой, относился к ней с рабской преданностью и был гораздо более подчинен ей, чем современный рабочий» [2], Мунье противопоставляет в качестве идеала тому подлинному субъекту деятельности, формирование которого в будущем коммунистическом обществе подготовлено всем предшествующим развитием человечества.

Обнаружившаяся несостоятельность попытки перенести основные характеристики духовной деятельности (творчество, целеполагание, смысложизненная ценность и т. п.) на труд, сопряженный с определенной долей автоматизма, вынудила Э. Мунье обратиться к таким сферам человеческого бытия, как досуг, потребление, в которых он пытался отыскать идеалы гармоничной жизни. Последнее сближает его концепцию с современными буржуазными апологетическими теориями типа «массовой культуры» и «массового потребления».

Параллельно с темой человека, вовлеченного в практическую деятельность по освоению реального мира, во французском персонализме развивается весьма типичная для современного буржуазного антропологизма *тема внутреннего мира человека*. В данном случае акцент в формуле «вовлечения» делается на ее среднем члене, а именно на моменте интериоризации. Эта новая трактовка активности человека во многом является критикой и отрицанием представленной выше концепции «вовлеченного человека». Такое смещение философского интереса, намеченное уже в

---

[1] *E. Mounier*. Le personnalisme. Paris, 1955, p. 27.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 3, стр. 52.

работах Э. Мунье, особенно характерно для взглядов его последователей — М. Недонселя, Г. Мадинье, П. Рикёра и др.

Вслед за «философией жизни» и экзистенциализмом персоналисты объявляют основным предметом философии человеческое существование и его смысл [1]. При этом в философском исследовании проблемы личности персоналисты по-прежнему отстаивают идею о синтезе рационалистической и антропологической тенденций. Однако теперь персоналисты все более и более склоняются к решениям антропологического толка, воспринимая основные принципы буржуазного антропологизма и разделяя его противоречия.

Рационализм, по мысли персоналистов, обращает внимание лишь на одну сторону в «диалектическом» единстве практики, на тот ее момент, который имеет отношение к уже «ставшей» истории, к объективированным элементам человеческой деятельности. При таком рассмотрении, по мнению персоналистов, остается непонятным и необъясненным творческий характер человеческой активности. Поэтому в историческом развитии рационализм отводит решающую роль «анонимному прогрессу» и сводит на нет значение деятельного субъекта. Персоналисты согласны с рационализмом только в той мере, в какой вообще допустимо говорить об историческом процессе без активного участия в нем человека, т. е. об «имманентности» истории. Однако, по мнению персоналистов, это решение не затрагивает «самых глубинных измерений человека» [2].

Значение экзистенциализма, который оценивается персоналистами как последнее слово современного антропологизма, они усматривают в том, что он признал человеческое существование основной проблемой философии и пересмотрел через призму этой проблемы многие традиционные философские вопросы. В этом плане экзистенциализм, особенно в его христианском варианте, расценивается как «сигнал к персоналистскому пробуждению современной мысли» [3]. Однако вопреки своим гуманистическим устремлениям, направленным на то, чтобы утвердить субъективность человека, его творческую активность, экзистенциалисты, по мнению персоналистов, дают ложное решение пробле-

---

[1] *E. Mounier.* Introduction aux existentialismes, p. 3.
[2] *E. Mounier.* Le personnalisme, p. 26, 27.
[3] *E. Mounier.* Introduction aux existentialismes, p. 77.

мы человека, ибо «развивают драматическую концепцию человеческой судьбы» [1]. Экзистенциалистский человек, отказавшийся от своего прошлого, не признающий никаких объективных нормативов, оказывается абстрактным, лишенным конкретного личностного содержания субъектом. Персоналисты справедливо критикуют экзистенциализм за стремление найти истинное бытие человека за пределами его конкретного исторического существования.

Снятие противоречия рационализм — антирационализм и выход философии из тупика, в котором она, по мнению персоналистов, оказалась в результате некритического следования этим позициям, они считают возможным лишь при условии «нового» философского обоснования субъекта.

В противовес классическому рационализму, который рассматривает человека как составную часть природного процесса, лишенную субъективности, и вопреки экзистенциализму, трактующему человека как «чистую субъективность», лишенную «присутствия реальности», персоналисты трактуют человека как субъекта «переориентации реальности». В понятие «переориентации» персоналисты вкладывают прежде всего тот смысл, что человек в своей деятельности не просто воспроизводит внешний — природный и социальный — мир, а в глубинах своей личности творит новую реальность. Именно реальность, которая создается во внутренней субъективной сфере человека, является, согласно персоналистам, предметом философского осмысления.

Пытаясь и в этих своих рассуждениях опереться на марксизм, персоналисты обращаются к диалектико-материалистическому учению о единстве в человеческой практике моментов внешней (предметной) и внутренней (духовной) деятельности. Однако в отличие от марксизма, для которого понятия экстериоризации и интериоризации характеризуют *практическое* отношение человека к миру и, по существу, совпадают с понятиями «опредмечивание» и «распредмечивание» [2], Мунье, например, пользуется этими

---

[1] *E. Mounier.* Introduction aux existentialismes, p. 37.

[2] Подробнее об этом см. статьи: *О. Г. Дробницкий.* Природа и границы сферы общественного бытия человека; *А. К. Можеева.* К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса. В кн.: «Проблемы человека в современной философии». М., 1969.

категориями исключительно для описания внутреннего мира человека. Тем самым он не выходит за рамки идеалистических представлений о человеческой деятельности, ограничивая ее активность лишь духовной сферой. Характеризуя внутренний мир личности, Э. Мунье выделяет в сознании человека три уровня. Первый — это область «органического и коллективного бессознательного» (досознательного), анализ которого, согласно Мунье, дан Фрейдом и его последователями; второй — это собственно сознание, «разум», направленность человеческого сознания на реальный мир, осознание реальности; и наконец, третий уровень — это «сверхсознание», «бездна личностной трансценденции» [1], область духа.

Именно в области духа, согласно персоналистам, происходит преобразование объективного в субъективное, именно здесь совершается «возрождение объективного в субъективном», т. е. «историческое преобразование реальности». Область духа определяется персоналистами как такая сфера сознания, в которой человеческое существование осмысливается с позиций добра и зла, блага и греха, в то же время это сфера самосознания человека. Таким образом, персоналисты рассматривают дух в качестве особой смысложизненной сферы человеческого опыта, которая априорна по отношению к конкретно-практическому самоосуществлению человека.

Философская традиция, из которой заимствуется персоналистское понятие трансценденции, восходит к феноменологии Э. Гуссерля, где это понятие впервые появляется и выступает как идея интенциональности человеческого сознания. Развивая эту идею Гуссерля, персоналисты используют ее для теологического обоснования сущности конкретного человеческого бытия и исторического процесса в целом. В этом плане взгляды французских персоналистов созвучны позиции К. Ясперса, который определяет трансценденцию как бога и рассматривает гуссерлевскую концепцию интенциональности в качестве основы для учения о коммуникации человека с богом [2].

Разделяя в целом феноменологическо-экзистенциалистскую трактовку понятия трансценденции, персоналисты в

---

[1] *E. Mounier.* Oeuvres, v. III, p. 63.

[2] См. *П. П. Гайденко.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции. Сб. «Современный экзистенциализм». М., 1966.

то же время стремятся ввести в нее некоторые специфические моменты, с тем чтобы представить человека как исторически деятельное существо. Человеческая история, считают персоналисты, есть история «вовлеченного» человека, ответственного за свои исторические акции и «сотворенную» им историческую реальность. Тем не менее в персонализме речь идет в конечном итоге не об исторической деятельности как таковой, не о практическом самоосуществлении человека, а лишь о той «внутренней работе», которая должна, по мысли персоналистов, предшествовать любому осознанному поступку человека. Человеческая история понимается поэтому как «стиль жизни», вырабатываемый каждым отдельным человеком, как «динамика личностного существования». И несмотря на попытки увязать «личностное существование» с «единым пространством цивилизации» (историко-географическим, культурным, техническим и т. п.), что в совокупности, по мнению персоналистов, образует «конкретную историю целей и средств», определяющим моментом в их концепции истории остается «принятие личностной позиции», которая рождается как результат внутренней духовной работы индивида.

Согласно воззрениям персоналистов, специфическими отличиями духовного мира человека являются, во-первых, его открытость не в сторону объективной реальности, а в сторону трансцендентного (священного), во-вторых, его детерминированность будущим, через посредство которого личностное бытие и приобретает свой смысл [1]. Обоснованием этих характеристик «духа» выступает *персоналистская концепция свободы.*

В трактовке понятия свободы французские персоналисты также примыкают к современной феноменологическо-экзистенциальной традиции. Они рассматривают свободу прежде всего как прорыв рамок наличного бытия, выход за его пределы, трансцендирование. Но в отличие от атеистического экзистенциализма, считающего, что человек в своем свободном самопроявлении отрицает какие бы то ни было нормы и ориентиры, персоналисты, подобно христианским экзистенциалистам, связывают личностный мир человека с неким надличным, абсолютным бытием. Личностная жизнь, согласно Э. Мунье, начинается тогда, когда есть движение личности, ее «возвышение», преодоление налич-

---

[1] *E. Mounier.* Oeuvres, v. II, p. 51.

ного бытия, стремление духовных сил к завершению, к абсолюту. Христианское понятие бога определяет содержание персоналистской трансценденции, смысл которой заключается прежде всего в указании на некоторый предел человеческих возможностей, где, с одной стороны, обнаруживается конец человеческого мира, становятся немыслимыми все человеческие представления и масштабы, и где, с другой стороны, именно в силу этого приобретает смысл сам человеческий мир. Только в божественной перспективе, по мысли персоналистов, приобретает смысл человеческий мир и может быть понято истинное назначение человека. Только открытость внутреннего мира человека в сторону священного, его нацеленность на «высшее» бытие дает основание человеческой жизнедеятельности.

Персоналистское учение о трансценденции находит свое завершение в эстетическом учении, где на конкретном примере художественного творчества персоналисты пытаются «подтвердить» свои общие выводы о собственно человеческой деятельности как духовной, нацеленной на приближение к «божественной трансценденции».

Соглашаясь с тезисом христианского экзистенциализма о принципиальной невыразимости и недоступности трансценденции, персоналисты в то же время говорят о возможности «приближения» к ней. «Движение, которое создает личность,— писал Э. Мунье,— не замыкается в себе самом, оно указывает на трансценденцию, которая живет среди нас и которая поддается некоторой характеристике» [1]. Но поскольку трансцендентное — это область сверхреального, оно может быть сообщено не при помощи «пространственных образов», а только при помощи «косвенных знаков» [2]. Именно поэтому наибольшее «приближение» к трансцендентному, которое и указывает на предельность человеческих возможностей относительно истины, красоты, блага, может быть достигнуто в искусстве. Более того, трансценденция и искусство идентичны по своему пафосу: и трансценденция, и искусство судят эмпирическую реальность от имени «тотальной» реальности, им свойственно бросать на привычные объекты луч божественного света.

Признавая художественное творчество аналогичным божественному акту творения, французские персоналисты

---

[1] *E. Mounier.* Le personnalisme, p. 83.
[2] Ibid., p. 35.

противопоставляют практическому самоосуществлению личности «умозрительное действование», которое определяется как «незаинтересованная деятельность, непосредственно не предусматривающая организации внешних отношений между вещами и людьми» [1]. Таким образом, из человеческой деятельности полностью исключается ее социальная функция, сущность человека выносится за пределы самого человека и мира, в котором он живет. Умозрительное созерцание божественных ценностей, тоска по ним и стремление найти их отблеск на земле признается универсальным свойством человека; подлинным миром человека объявляется мир искусства, с его фантазиями и символами, грезами и мистикой. Исключая из человеческого духовного опыта все социально значимые ориентиры, не считая их основой деятельности человека, персоналисты вынуждены искать ее в боге как конечном метафизическом аргументе человеческого существования.

Итак, французские персоналисты выступили с попыткой обоснования «целостной» личности, осмысления человека как духовного бытия, способного к саморазвитию, самосовершенствованию. Видя причину кризиса человека в капиталистическом обществе в «неподлинности» человеческого самоосуществления, в неправильной жизненной позиции индивида, когда отдельный человек и общество в целом руководствуются в своем бытии принципом «примата материального», они противопоставили последнему персоналистский принцип «примата духа», т. е. ориентацию внутреннего мира человека не на конкретную реальность, а на область «сверхреального», на сферу трансцендентного, священного. Лишь к этому в конечном итоге и свелось персоналистское отрицание буржуазного мира. Именно в этом и заключается смысл персоналистской антропологической революции, «революционного преобразования» человеческой реальности. В конечном итоге идейно-духовные искания французских персоналистов выступают как попытка обновления традиционных ценностей христианства в новой исторической ситуации. Персонализм остается религиозно-идеалистической философией, лишь видоизменившей в соответствии с новыми веяниями некоторые традиционные религиозные понятия.

---

[1] *E. Mounier.* Le personnalisme, p. 108.

НЕОПРОТЕСТАНТИЗМ

Протестантская теология как одна из форм выражения религиозного сознания имеет ряд специфических особенностей. В значительной мере индифферентная к космологическим вопросам, проблемам гносеологии и научного познания, которые исторически включало в себя христианское богословие, она ориентирована преимущественно на *онтологическо-этическую проблематику*, на *вопросы бытия человека* вообще (соотношение божественного и человеческого, способность человека познать бога, возможности мирской активности человека и его божественной определенности, значение религиозного настроения и т. п.). При этом протестантская теология в принципе отрицает необходимость какой-либо официально устанавливаемой философии (аналогичной, скажем, томизму в католицизме), равно как и какой-либо этической или политической программы или системы, соответствующей позиции протестантской церкви как таковой. Все это позволяет протестантизму более гибко реагировать на социальные и духовные требования времени, быть более созвучным в своих оценках господствующим светским идейным и философским взглядам, нежели, например, католическая теология, связанная определенными официально установленными догмами. Все это в полной мере относится и к современной протестантской теологии, в которой существует несколько течений, разнящихся между собой как отношением к так называемому классическому протестантизму, сложившемуся в период Реформации, так и трактовкой связи религии с проблемами современности.

В протестантской теологии можно выделить *три* основных направления, не равнозначные по своей влиятельности и ориентации.

Первое направление определяется часто как *«фундаменталистское»*. Оно ставит во главу угла вечность и неизменность библейских заповедей, перед лицом которых, с точки зрения приверженцев этого направления, все человеческие — исторические и социальные установления людей, нормы их жизни и деятельности — не имеют существенного значения, представляются преходящими и извращенными. Некоторые сторонники этого направления склонны рассматривать запечатленные в Библии сказания (скажем, миф о сотворении мира и т. п.) как действительно имевшие место события, а священное писание как буквальное выражение «слова бога», не допускающее никакого произвольного толкования, связанного с условиями и обстоятельствами человеческой жизни. Фундаментализм выражал наиболее обскурантистские и реакционные тенденции в теологии протестантизма. Сейчас это направление практически сошло со сцены.

Второе направление (в противовес первому его иногда называют *«модернизмом»)*, напротив, стремится подчеркнуть значение человеческого действия, культурных и научных достижений, социальных установлений людей, возводя над всем этим ореол божественности и высшего религиозного смысла. Мирские достижения людей рассматриваются здесь как отвечающие божественным замыслам, а само «священное писание» соответственно перетолковывается и приспосабливается к конкретным потребностям человеческой деятельности.

Направление это представляло собой довольно широкое духовное движение, господствовавшее в протестантизме на протяжении почти двух веков и начавшее сдавать свои позиции лишь в начале XX в. Его представители: в США — У. Раушенбуш, Ш. Мэтьюс, Ф. Пибоди; в Европе — А. Ритчл, Э. Трёльч, А. Харнак и др. По сравнению с многими другими течениями в христианстве данное направление отличается оптимистическим воззрением на человека и его исторические возможности. Многие его представители являются сторонниками общественного прогресса, приветствуют научные открытия (в частности, и всевозможные исторические исследования самого «священного писания», принимая в ряде случаев его научную критику), ратуют за всеобщее братство и равенство людей в обществе (некоторые теологи исповедовали идеи христианского социализма), за расцвет культуры, искусства и т. п. Неда-

ром позднейшие критики этого направления назвали его *«либеральным христианством»*, связывая его с гуманистическо-либеральной традицией прошлого.

Несмотря на то что либеральное христианство уже давно не определяет лицо протестантской теологии, в последнее время заметно его некоторое оживление. Это вызвано прежде всего реакцией на некоторые крайние выводы *неоортодоксального протестантизма* — третьего, наиболее влиятельного направления в современной протестантской теологии. Протестантские теологи поняли необходимость осознать и оценить многие явления современности, в частности роль и место христианского мировоззрения в эпоху научно-технической революции, попытаться выявить причины кризиса религиозного сознания в современном обществе и найти пути преодоления такого кризиса. Как и сторонники предшествующего либерального протестантизма, они допускают известное сближение религиозного и светского сознания: человеку современного общества, для которого «бог умер», они стремятся предложить обновленный и более подходящий для него образ бога. Эти новейшие искания протестантских теологов пока еще не вылились, однако, в сколько-нибудь цельное движение, сравнимое как с предшествующим либеральным протестантизмом, так и сменившим его неоортодоксальным протестантизмом.

Третье направление (так называемая *неоортодоксия*) связано с именами К. Барта, Э. Бруннера, Рейнольда и Ричарда Нибуров, П. Тиллиха и др. Направление это получило распространение в Европе в начале XX в. (его возникновение обычно связывают с выходом «Комментариев» К. Барта к «Посланиям к римлянам» апостола Павла в 1918 г.) и именовалось первоначально *«диалектической теологией»*. Как свидетельствует само название, неоортодоксы претендовали на «диалектическую» связь в своем учении тех моментов, которые, по их мнению, были абсолютизированы и тем самым извращены в указанных выше направлениях, а именно — божественного и человеческого, «священного писания» и мирской деятельности человека. Позднее Барт, основатель данного движения, отказался от такого названия, хотя и сейчас оно остается знаменем многих теологов.

Идейная эволюция отдельных представителей этого направления, выход в ряде случаев за рамки сугубо теологи-

ческой проблематики, заимствование идей светской философии, родственной по духу протестантизму, обсуждение наиболее актуальных тем современной философии в целом дали повод современным историкам теологии и философии на Западе говорить о более широком движении в современном протестантизме — о неоортодоксальном протестантизме.

В 30-е годы идеи неоортодоксии проникли в США, где появились первые труды теолога Рейнольда Нибура, отказавшегося от идей христианского социализма и перешедшего на позиции неоортодоксального протестантизма.

Представители неоортодоксии претендовали на возрождение забытого якобы наследия протестантской Реформации (отсюда и название — неоортодоксия, или новая ортодоксия, неопротестантизм и даже неореформация).

Свое кредо неоортодоксы излагают в связи с критикой не только так называемого «фундаменталистского» направления в протестантской теологии, оцениваемого ими в целом как «пессимистическое», но прежде всего либерального христианства, которое определяется ими как «оптимистически-сентиментальное». Первое направление признается, в сущности, анахронизмом (что в известной степени справедливо, поскольку «фундаментализм» почти не влияет на «расстановку сил» в современной протестантской теологии). Либеральное христианство, напротив, рассматривается в широком социально-историческом контексте, как частный случай того мировосприятия и мировоззрения, которое порождено временем так называемого «свободного предпринимательства» и с которым связываются идеи буржуазного индивидуализма, оптимистическая оценка человека, надежды на социальный и научный прогресс и т. п. Рейнольд Нибур, например, ставит либеральное христианство по типу его мировосприятия и общей ориентации в русло традиции Возрождения в целом, включая в нее и ранний итальянский Ренессанс, и картезианский рационализм, и французское Просвещение, и марксизм, и утопизм, и либерализм, и идею прогресса как таковую [1].

Значение критики либерального христианства неоортодоксами выходит за рамки спора двух теологических направлений; она лишь еще одно свидетельство общей переориентации буржуазного сознания в целом. Новая ортодок-

---

[1] *R. Niebuhr.* An Interpretation of Christian Ethics. N. Y., 1956.

сия специфическими средствами и методами осуществляет тот же пересмотр идейного и духовного наследия прошлого, который совершает вся буржуазная философия в отношении своих предшественников.

Социально-духовная ситуация кризиса буржуазного общества, связанная с переходом капитализма в государственно-монополистическую стадию, обусловила сходные по своему содержанию и существу основные идеи, присущие как протестантской неоортодоксии, так и некоторым другим течениям западной философии, в частности экзистенциализму [1]. Не случайно поэтому возникновение в русле современной протестантской теологии различных вариантов «экзистенциальных» интерпретаций религии (П. Тиллих, Р. Бультман и др.). Родство и взаимовлияние экзистенциалистской философии и христианской теологии, в особенности ее современного протестантского варианта, признается и светскими философами, и самими теологами. Так, отмечается, что экзистенциализм возник из определенных идей, впервые сформулированных именно христианскими мыслителями (прежде всего С. Кьеркегором); признается подобие, а в ряде случаев и тождественность анализа природы человека, его положения в мире, связи его с историей, оценки человеческих возможностей как в том, так и в другом направлениях. Критика буржуазного гуманизма, идеологии Просвещения, либерально-прогрессивных воззрений прошлого, осознание глубокого кризиса буржуазного мира под углом зрения отказа от веры в гуманный характер социального прогресса и в способность человека преобразовать этот мир — вот на какой почве устанавливается единство идей неопротестантизма с новейшими тенденциями в современной буржуазной философии в целом.

«Комментарии» К. Барта представляли собой первую работу в протестантской теологии начала XX в., содержавшую положения почти прямо противоположные тем идеям, которые господствовали тогда в европейской протестантской литературе. Барт выступил с критикой распространенных представлений о человеке как об автономном, самодовлеющем индивиде, обладающем способностями и возможностями распоряжаться своей судьбой, преобразовывать мир и в конечном итоге построить на земле идеаль-

---

[1] См. раздел «Экзистенциализм».

ный миропорядок. Барт расценил эти представления как одно из величайших заблуждений и тягчайших грехов человека, как присвоение человеком прерогатив бога, как незаконное «самообожествление» человека, как неоправданное забвение одной из основных истин религии, а именно противоположности («инакости») бога и человека. «Никакой мост, никакая преемственность не связывают гончара и глину, творца и его творение. Они несоизмеримы. Различие между ними качественное и абсолютное»[1]. Пусть бог будет богом, а человек — человеком — таков постоянный рефрен, в который Барт вкладывает мысль о необходимости для человека отказаться от своего эгоцентризма, от постоянных соблазнов ставить себя на место бога и признать свою абсолютную зависимость от божественной воли.

Господствовавшее во время выхода работы Барта либеральное христианство всячески проповедовало идею «неразрывности» (или «непрерывности») человеческого мира и бога, идею единства человеческой и божественной реальностей. У. Раушенбуш, основатель так называемого «социального евангелия», движения внутри либерального христианства, писал даже, что «бог является не только духовным представителем человечества, он тождествен с ним»[2].

Сам принцип «неразрывности» толковался в либеральном христианстве довольно широко: неразрывная связь усматривалась как между человеком и природой, так и между церковью и миром, богом и человеком и, наконец, между религией и наукой. В этом смысле либеральная теология, по существу, представляла собой наиболее обмирщенный вариант христианства, приспособленный к практике и идеям времен свободного предпринимательства, «просперити» буржуазного общества. Идея «неразрывности» бога и человека была лишь формой религиозного освящения предпринимательской активности человека[3].

Критикуя своих предшественников за сближение бога и человека, неоортодоксальные теологи, в сущности, упрекают их именно в обмирщении идеи бога. Рейнольд Нибур

---

[1] *K. Barth.* The Epistle to the Romans. In: «Dimensions of Faith», ed. by W. Kimmel and G. Clive. N. Y., 1960, p. 138.

[2] *W. Rauschenbusch.* A Theology for the Social Gospel. In: «Christian Ethics. Sources of the Living Tradition», ed. by W. Beach and H. R. Niebuhr. N. Y., 1955.

[3] См. об этом подробнее: *Т. А. Кузьмина.* Кризис буржуазного индивидуализма и протестантская «неоортодоксия». «Вопросы философии», 1963, № 12.

писал, в частности, что для либеральных теологов «Христос был просто очень, очень, очень хорошим человеком» [1].

Новые ортодоксы увидели в концепции своих предшественников отход от истинно христианского представления о человеке и переход на позиции антропоцентризма, свойственного нерелигиозному сознанию вообще, всей светской философии, всегда страдающей, по их мнению, романтизмом. Проявление «романтизма» они усматривали в том, что человек рассматривается как наделенный неограниченными возможностями, внутренними потенциями к самосовершенствованию, способностями разрешить своими собственными силами возникающие перед ним задачи и альтернативы. Человек, согласно этому романтическому представлению, имманентно несет в себе божественную силу, благодаря чему и признается возможным для него стать организатором и переустроителем жизни; он становится как бы центром Вселенной. Рейнольд Нибур считает, что либеральное христианство оказалось в плену светского мирского сознания, почерпнув свои представления о человеке из практики «раннего коммерческого периода». Именно потому, утверждает он, эти представления о человеке и кажутся сейчас такими наивными, что автономный индивид полностью уничтожен на современном уровне развития цивилизации [2].

Однако неоортодоксальная критика представлений либерального христианства относительно человека не ограничивается указанием на его наивность, сентиментальность и заблуждения, а пытается придать проблеме автономности человека и его суверенности высший принципиальный смысл. Согласно оценке Рейнольда Нибура, «идеал самодовлеющего индивида, так превозносимого в нашей либеральной литературе, признается в христианской мысли как одна из форм первородного греха» [3]. Более того, с антропоцентристским пониманием человека неопротестантизм связывает не только грех отдельного человека, но и судьбы целых народов и даже человечества.

В чем же теологи новой ортодоксии видят основной порок критикуемой ими концепции и связанных с ней прак-

---

[1] *R. Niebuhr.* The Nature and Destiny of Man, vol. I. N. Y., 1955, p. 146.

[2] Ibid., p. 92, 59.

[3] *R. Niebuhr.* The Children of Light and the Children of Dorkness. N. Y., 1946, p. 55.

тических жизненных позиций и установок? Прежде всего в том, что в этой концепции якобы серьезно не оценена двойственность человеческой природы: человек не только создан по образу и подобию бога (обладает неограниченными возможностями и свободой действия), но и отошел от бога, он греховен, находится в состоянии противоречия со своей сущностью и сам никогда не сможет избавиться от греховности. Иными словами, свободе человека в силу его непреодолимой греховности в принципе поставлен предел, что и должно в первую очередь приниматься во внимание при оценке не только человеческого поступка, но даже и намерения. Забвение этого факта лишь усугубляет греховность человека. «Самообожествление» потому и вменяется человеку в вину, рассматривается неоортодоксами как одно из тягчайших зол, что оно есть забвение греха. Именно грех раз и навсегда разделил человека и бога, и воссоединение их бытия ни в коем случае не зависит от человека (в этом смысле, как говорит Э. Бруннер, человек остается «узником собственной божественности» [1]).

По мнению неоортодоксов, либеральные теологи предали забвению христианское понятие греховности, сделав основной акцент на богоподобии человека. В результате понятие греха, как одно из существенных определений человека, фактически выпало из их поля зрения и было заменено понятием ограниченности, постепенно преодолеваемой в ходе поступательного движения человека вперед.

Неоортодоксальные теологи видят свою задачу в том, чтобы снять с человека, по выражению К. Барта, покрывало «самообмана» [2], показать ему, что он в корне противоположен богу и может быть понят «только исключительно из этого своего против» [3]. Поиск бога не есть, с их точки зрения, некий добродетельный образ жизни, как то считали либеральные теологи. Религия — это «конечное поле битвы между богом и самооценкой человека» [4]. Поэтому-то встреча бога, по мысли неопротестантов, всегда «драматична». «Помимо бога, она (религия.— *Т. К.*), является самым опасным врагом, которого человек имеет по эту сторону могилы», ибо «она говорит только об одной реальности —

---

[1] *E. Brunner.* The Scandal of Christianity. Philadelphia, 1950, p. 67.

[2] *K. Barch.* Against the Stream. N. Y. 1954, p. 237.

[3] *E. Brunner.* Gott und Sein Rebell. Hamburg, 1958, S. 23.

[4] *R. Niebuhr.* The Nature and Destiny of Man, vol. I, p. 200.

реальности греха», смерти и безусловного осуждения человека богом [1].

Свою концепцию человеческой греховности и абсолютного противопоставления бога и человека новые ортодоксы именуют реалистической и трезвой в отличие от «благодушной» картины человеческой природы в либеральном христианстве. Отличие «истинно христианского» воззрения на человека Рейнольд Нибур видит в том, что оно содержит в себе наиболее серьезное рассмотрение греха и связанного с ним зла в человеческом мире, «чем какая-либо другая антропология» [2].

В различных концепциях человека Нибур склонен видеть две основные традиции: первую он связывает с Возрождением, вторую — с Реформацией. Обе традиции, по его мнению, исходят из принципа индивидуальности, однако существенно разнятся между собой в трактовке смысла этой индивидуальности. В концепциях, связанных с традицией Возрождения, человек как индивид и личность оценивается в конечном счете с точки зрения его личных заслуг, способностей и добродетелей. Поэтому идеалом представляется «автономный», самодовлеющий индивид, стоящий в центре всего мироздания. Человек наделяется здесь неограниченными возможностями к совершенствованию, для него практически не ставится никаких пределов в его становлении и развитии. Основной проблемой оказывается, таким образом, изыскание средств для преодоления различного рода ограниченностей, связываемых с теми или иными условиями жизни человека (воспитание, образование, сословные или другие социальные путы, особенности исторического момента и т. п.), но никаких принципиальных границ для человеческих предприятий не устанавливается. Человек поистине становится здесь богом. И всякое человеческое достижение наделяется значением постольку, поскольку оно приближает его к осуществлению его идеала — либо идеальной всесторонней личности, либо, более широко, идеального гармоничного человеческого сообщества.

В известной мере с этой традицией Нибур связывает и концепцию человека, развиваемую либеральным христиан-

---

[1] *K. Barth.* The Epistle to the Romans. In: «Dimensions of Faith», p. 131, 124.

[2] *R. Niebuhr.* The Nature and Destiny of Man, vol. I, p. 18.

ством. Истинное положение человека, по Нибуру, никак не вызывает столь оптимистически благодушного воззрения, ибо положение человека двойственно, парадоксально, драматично и двусмысленно.

Нибур не отрицает идей Возрождения относительно человека целиком. Здесь он полемизирует с К. Бартом, который объявил данную традицию полностью ошибочной. Нибур не отрицает полностью, подобно Барту, и светской философии на том только основании, что она «не знает бога». Знаменательно, что ближайшие ученики и последователи Барта в Европе также все менее разделяют нигилистическое отношение своего учителя к светской философии. Они внимательно изучают экзистенциалистскую литературу, и не только религиозного толка. Особенно большой интерес проявляется к М. Хайдеггеру, ставится даже вопрос о подобии способа мышления в экзистенциализме и новой ортодоксии [1].

Рейнольд Нибур выступает за новый синтез Реформации и Возрождения, который необходим якобы уже потому, что, сохраняя некоторые идеи Ренессанса, протестантская Реформация впервые сделала возможным раскрытие истины о человеческом существовании вообще.

Ренессанс, по Нибуру, правомерно признает неограниченные возможности человека как его идеал: человек всегда выше и шире, в принципе, того, чем он является в данное время и в данных обстоятельствах; человек превосходит себя, он трансцендирует за непосредственные условия своего наличного бытия. Однако трансцендирование человека, как его существенное определение, адекватно может интерпретироваться лишь в христианстве (имеется в виду, конечно, его неопротестантский вариант). Это значит в первую очередь, что бог как трансцендентная сущность человеческого бытия находится вне земного существования человека. Это значит также, что человек отчужден от своей сущности и воссоединение с ней не в его власти. И наконец, это значит, что достижение идеала человеческого существования, реальное обретение своей сущности, лежит не в истории, а за ее пределами.

Неоортодоксальная «революция», как оценивают неопротестантизм некоторые современные историки религии,

---

[1] «The Later Heidegger and Theology», vol. I, Ed. by J. M. Robinson and J. B. Cobb. N. Y., Evanston and London, 1963.

состояла именно в переоценке значимости социально-исторической деятельности человека. Отношение к последней и стало определяющим моментом размежевания новых ортодоксов со своими предшественниками в протестантской теологии, а также со всей светской философией. Поэтому такое большое внимание и уделяют неоортодоксы проблеме определения человеческой сущности, и в частности пониманию ее трансцендированности как одного из существенных аспектов в определении исторического бытия человека.

Вся светская либеральная культура, по мнению Рейнольда Нибура, преувеличила значение факта трансцендирования человеческой сущности, представляя эту способность человека наивысшей его способностью. Нибур считает, что феномен трансцендирования, а в конечном итоге богоподобия человека ни в коей мере не уничтожает факта человеческой греховности, т. е. отпадения человека от своей сущности. И в этом смысле надо говорить о трансцендентности бога по отношению к человеку, о подчинении человека божественной воле, об уповании на его милость, а не о стремлении преодолеть ограниченность человека и истории. Двусмысленная ситуация человека (он наделен свободой действия и огромнейшими возможностями действия, и в то же время в силу его греховности поставлен предел широте, а главное, значению его деятельности) не должна, по Нибуру, рассматриваться как зло, от которого человек должен быть избавлен окончательно.

Итак, Ренессанс был прав в том, считает Нибур, что он рассматривал человеческую природу и человеческую историю как сферу неограниченных возможностей человека, «но он неправ, воображая, что возможности добра постепенно будут вытеснять возможности зла. Ложная идея прогресса... была основой духовности Ренессанса» [1]. Реформация же со своей стороны слишком преувеличила относительность человеческого суждения и незначительность человеческого действия перед лицом божественного суда. Синтез этих двух традиций должен состоять, по Нибуру, в том, чтобы, признавая значимость и возможности человеческого действия, удерживать человека в то же время от чрезмерной переоценки этой значимости и возможностей.

---

[1] *R. Niebuhr.* The Nature and Destiny of Man, vol. I, p. 299—300.

Однако искомого синтеза, в сущности, не произошло и не могло произойти. По важнейшим вопросам Нибур в принципе разошелся с традицией Возрождения, о чем свидетельствует его критика либерально-демократической культуры вообще. Правда, в ряде случаев Нибур расходится также с Бартом и европейской неоортодоксией в целом, которая более строго придерживается тезиса Реформации о разграничении божественного и человеческого, о противоположности бога и человека. Это проявляется, в частности, в том, что по видимости европейский протестантизм занят сугубо теологическими вопросами, весьма редко связывая их с конкретными событиями времени. Рейнольд Нибур более активно вторгается в обсуждение актуальных проблем современности (американской политики в том числе). В целом же и Нибур, и остальные американские неопротестанты, и европейские теологи новой ортодоксии едины в важнейших своих установках и выводах. Это относится и к трактовке человеческой природы, и к пониманию исторической активности человека, и к оценке его моральных возможностей.

Для неоортодоксов их тезис о противоположности человеческой и божественной реальностей, об абсолютной «инакости» и трансцендентности бога имел прежде всего смысл отказа от религиозного освящения социальной деятельности людей. Сколь ни была бы широка сфера мирской активности человека и как бы много ни достиг он в своей социальной жизни, он тем не менее, по мысли неоортодоксов, ни на шаг не приблизится к богу, не искупит своей вины, не уменьшит своей греховности, не увеличит добра в мире, короче, ничем существенно не изменит своего положения. Более того, человек не только не должен связывать со своими частными мирскими успехами каких-либо надежд относительно наступления на земле царства божьего, а напротив, «на вопрос о человеческом «успехе» религиозный человек должен отвечать... что этот успех лежит вне компетенции его воли» [1]. В этом, по мнению неоортодоксов, одно из проявлений двойственности человеческой природы. Человеческое существование разорвано на две сферы, одна из которых — социальная сфера его бытия —

---

[1] *K. Barth.* The Epistle to the Romans. In: «Dimensions of Faith», p. 127—128.

никак не связана с другой сферой его бытия — со служением богу, полной отдачей человека на милость бога.

Наибольшее единодушие неопротестантских теологов наблюдается именно в критике «иллюзий» либерального христианства относительно значения социальной активности человека, попыток либерального христианства приблизить религиозную догматику к мирской морали, совместить ее с верой в социальный прогресс.

В соответствии со своим тезисом о «неразрывности» божественного и человеческого мира либеральное христианство видело в социальной деятельности людей высший божественный смысл, а в различного рода социальных реформах средства для реализации идеального миропорядка, т. е. построения на земле царства божьего. Ш. Мэтьюс, выражая типичную для всего либерального христианства позицию, говорит, что Христос вовсе не стоял исключительно на эсхатологической точке зрения в вопросе о царстве божьем. Для него царство божье — реальность, которая должна быть осуществлена и быть может даже развита путем постепенного движения вперед.

В противоположность этому теологи новой ортодоксии ставят идеальный миропорядок, т. е. царство божье, целиком вне истории. Отсюда и резкая критика либеральной идеи прогресса, эволюционизма, развенчание значения социальной и исторической активности как способной приблизить в той или иной мере к идеалу.

Если либеральными теологами одним из основных определений человека признается его «социальность», а сама «способность человека к социальному единению» трактуется как гарантия достижения идеала человечества, т. е. царства божьего, и «добровольная социализация души» как путь «спасения» [1], то их критики — неопротестанты рассматривают всю сферу социального бытия человека как сферу отчуждения человека от своего подлинного бытия, как отход от бога, как выражение его греховности. Так, П. Тиллих пишет, что любые действия человека остаются в сфере «гражданской справедливости», моральных и юридических норм [2], в которой в принципе невозможно «спасение». Человек может овладеть наукой, подчинить себе природу, он может совершенствоваться сам, может улуч-

---

[1] *W. Rauschenbusch.* A Theology for the Social Gospel, p. 463.
[2] *P. Tillich.* Systematic Theology, vol. II. Chicago, 1959, p. 79.

шать политическую организацию общества, но все это тем не менее никак не приближает его к «подлинности», не уменьшает его разрыва с богом, «не спасает» человека. Более того, все эти «движения вперед» якобы лишь усугубляют «неподлинность» человеческого бытия и еще больше удаляют человека от его сущности.

Вся сфера человеческого существования, связанная с его мирской жизнью, или, что то же самое, с его социальной жизнедеятельностью, объявляется в неопротестантизме сферой неподлинности потому, что именно здесь человек якобы больше всего и «соблазняется к греху». Именно здесь, по мнению неоортодоксов, человек, достигая определенных успехов, склоняется к мысли о своей автономности, к мысли о себе как субъекте социального и исторического действия и в конечном итоге к мысли о кардинальном переустройстве своей жизни. А подобная претензия преодолеть социальную ограниченность — будь то посредством самосовершенствования личности, социального реформирования, научного прогресса, социальной революции или нравственного возрождения — объявляется неоортодоксами греховной.

Таким образом, понятие греховности становится в неоортодоксии *центральным в оценке человеческой природы.* В этом понятии неопротестантские теологи пытаются выразить специфичность положения человека в мире, особенности детерминации его жизнедеятельности. Они ни в коей мере не отрицают значения природной и социальной необходимостей, которые в определенном смысле направляют и определяют характер человеческого существования. Признается ими и свобода человеческого действия (которая связывается с богоподобием человека). Свобода — это способность человека выходить за пределы наличного существования, способность видеть всегда более широкие возможности, наконец, способность соотносить себя с абсолютным. Грех, а следовательно, и зло и состоят в неправильном использовании человеком своей свободы, ибо он «претендует быть абсолютным в своей ограниченности», «пытается сделать себя богом» [1].

Теологи неопротестантизма утверждают, что только на основе понимания парадоксальности человеческой ситуации и природы человека вообще и возможно адекватное

[1] *R. Niebuhr.* An Interpretation of Christian Ethics, p. 81.

толкование проблемы ответственности. Рейнольд Нибур считает, что современная светская культура, находящаяся под влиянием научного метода, склоняется к отрицанию идеи ответственности вообще, ибо научное описание «никогда не может раскрыть сферу свободы». В лучшем случае она исходит из простого «здравого смысла», вменяя человеку вину и ответственность за антисоциальные поступки. Религия идет дальше, она «не освобождает ни одного поступка, даже наилучшего, от чувства вины», ибо религиозный человек «чувствует общую ответственность за то, за что отдельное действующее лицо не может быть непосредственно ответственно» [1].

Проблема ответственности ставится, таким образом, в контекст рассмотрения того же более общего вопроса о границах и судьбах социально-исторической активности человека. Неопротестантизм критикует либеральную традицию (как светскую, так и религиозную), в сущности, за то, что она побуждает индивида на действия, которые может совершать лишь абсолютно свободное существо, не имеющее никаких границ в творчестве и находящееся в единстве и согласии со своей сущностью. Субъектом такого действия, с точки зрения неопротестантизма, может быть только бог, а никак не человек, не индивид.

«Самообожествленный» человек либеральной культуры, по мнению новых ортодоксов, живет опасной иллюзией относительно самого себя как творца и субъекта истории и тем самым творит величайшее зло, не чувствуя при этом никакой вины. Истинно религиозный человек, знающий и принимающий свою непреодолимую греховность, по убеждению новых ортодоксов, никогда не будет так бездумно и безответственно уповать на результаты своей деятельности. Имея в лице бога наивысшего судью своих поступков, он подвергает себя беспощадной критике. Отсюда у религиозного человека постоянным спутником самоанализа должно быть неустранимое чувство вины.

Ответственность в трактовке неопротестантизма, таким образом, неотделима от чувств вины (за свою ограниченность, зло, грех) и проявляется в конечном счете в критической оценке любых человеческих достижений. Конкретизируя свой тезис о разорванности человеческого существования на две противостоящие друг другу сферы,

[1] *R. Niebuhr.* An Interpretation of Christian Ethics, p. 77, 79, 81, 76.

неопротестантская теология, с одной стороны, рассматривает человека как социальное существо, живущее и действующее в соответствии с законами развития общества, преследующее определенные цели, осуществляющее те или иные виды деятельности и т. д., а с другой стороны, рассматривает его с сугубо религиозной точки зрения, как носителя религиозного сознания, или, что то же самое, религиозной совести. Таким человек предстает якобы «наедине с богом»: отринувший все свои мирские дела, как бы освобожденный от всех социальных притязаний и обязанностей, выступающий со своей внутренней, интимной стороны, признающий свою полнейшую зависимость от бога, свое абсолютное «ничто» перед ним. И именно в этом своем качестве человек и становится беспощадным критиком своей мирской деятельности, осуждая ее как греховную и удаляющую его от бога, как соблазняющую его рассматривать себя в качестве автономного индивида, а следовательно, побуждающую его на «бунт против бога».

Именно в обращенности к богу, необходимо предполагающей критику «грешных претензий» мирского человека, и видят неоортодоксы как основание для истинного понимания человека, так и путь его спасения. Рейнольд Нибур, например, прямо противопоставляет светской либеральной традиции с ее идеей автономного индивида протестантский тезис «священства всех верующих» как единственно верное толкование индивидуальности и индивидуализма.

В свое время теологи Реформации выдвинули тезис о «священстве всех верующих» в борьбе с римской католической церковью, ставившей человека в зависимость от сложной иерархической системы. В собственно религиозной сфере это выражалось в том, что в католицизме между богом и человеком стояла целая система «посредников», начиная с простого священника и кончая самим папой. Смысл протестантского тезиса о «священстве всех верующих» состоял в предоставлении человеку большей свободы в делах своей веры. Этот тезис отсек как ненужную всю систему посредников, отверг непререкаемый для католиков авторитет папы, поставив на его место авторитет «священного писания», толкование которого возложил на самого верующего, поставил человека в непосредственное отношение с богом, сделав упор на внутренней вере и совести человека. Все это в противовес доктрине католи-

ческой церкви утверждало самостоятельность человека и являлось религиозной формой выражения принципов буржуазного индивидуализма.

Однако с самого начала такой «индивидуализм» подрезал свободу человеческого действия и суждения. Положение Реформации об оправдании только верой, а не делами, о разграничении человеческого и божественного поставило человека в противоречивое положение. Освобождая человека от внешнего авторитета папы и всей церковной иерархии и сделав упор на внутренней религиозной совести человека, протестантизм не освободил душу человека даже в религиозном смысле: отныне «религиозная совесть» должна была проводить строжайшую цензорскую работу от имени и в угоду богу, подвергая безусловной критике все человеческие «дела» и обесценивая их перед «верой». Как отмечал К. Маркс, Реформация в лице Лютера, освободив человека от власти внешней религиозности, сделала человека узником своей внутренней религиозности, она наложила «оковы на сердце человека», «превратив мирян в попов» [1].

При всей категоричности разграничения в протестантской теологии божественного и человеческого, религиозной истины и истины человеческой, веры и дела, она, как и всякая религиозная доктрина, не могла не ставить вопрос о месте религии в мирской жизни человека, не могла обойти проблемы связи своих «истин» с целями и задачами социальной жизнедеятельности человека. Наличие различных течений в протестантизме и борьба между ними во многом связаны с разногласиями в трактовке этой проблемы. Способ решения этой проблемы, ее содержание и основные акценты определялись в конечном итоге характером эпохи. Именно особенности, характерные для различных этапов развития буржуазного общества (его домонополистической стадии, так называемого «свободного предпринимательства», и современного империалистического периода), и определили расхождения двух упомянутых направлений в протестантизме — либерального христианства и неоортодоксального протестантизма.

В отличие от либерального христианства, которое питалось распространенными еще в конце XIX — начале XX в. буржуазными иллюзиями о неисчерпаемых истори-

---

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 423, 422.

ческих возможностях капиталистического общества, позиция новой ортодоксии определяется осознанием глубокого кризиса современного капитализма. Недаром последнюю часто именуют «теологией кризиса». В самом деле, идея кризисного состояния становится определяющим фоном всех рассуждений неопротестантских теологов. Положения Реформации, на возрождение которой они претендуют, получают в их освещении несравненно больший пессимистический и трагический оттенок, чем они имели при своем зарождении, когда призваны были идеологически поддержать и обосновать притязания восходящего исторического класса.

В этих условиях религиозная совесть, которой положено, с точки зрения протестантской теологии, критически оценивать человеческие дела и поступки, поистине становится «больной совестью», ибо ни за одним человеческим деянием не признается никакой положительной ценности. Неопротестантизм, таким образом, отражает духовный кризис человека в современном буржуазном обществе.

Если для либеральных теологов религия была, как пишет Ричард Нибур, «чародеем жизни, творцом духовной и социальной энергии, искупителем от зла, строителем сообщества любви, интегратором великих духовных ценностей» [1], то подобное толкование функций религии представляется неопротестантским теологам опаснейшим заблуждением. Религия, по их мнению, никоим образом не может взять на себя задачу переустройства жизни, ее истины никак не могут быть представлены в качестве императивов или оснований человеческого действия, они не являются нормами социального общежития. Представлять так религию и ее заповеди — значит, согласно неопротестантам, искажать сам дух христианства.

За религией новые ортодоксы оставляют исключительно функцию *духовного критицизма*, представляя религию чуть ли не единственной сферой человеческого духа, где возможен истинный критицизм. Религия, по утверждению неопротестантских теологов, является самым беспощадным и последовательным социальным критиком потому, что она признает лишь один высший трансцендентный идеал, стоящий вне истории и над историей.

---

[1] *H. R. Niebuhr.* The Meaning of Revelation. N. Y., 1959, p. 28.

Именно поэтому она не может выставить в качестве цели своей деятельности и деятельности людей ни один мирской идеал, как бы привлекателен и справедлив, с человеческой точки зрения, он ни был. Печать божественного суждения (или осуждения и отрицания) уже лежит, по их мнению, на любом человеческом предприятии — прошлом, настоящем или будущем. На этом же основании церковь не может связывать себя ни с одной политической программой или партией (равно как и с проектами «христианизации» общества, с которыми выступали либеральные теологи). Само провозглашение «слова божьего» есть, по Барту, уже критика существующего порядка и борьба за праведное государство [1].

Критицизм религиозного человека представляется теологами неопротестантизма как выражение и следствие особого состояния сознания верующего. Истинный христианин, по мысли неопротестантов, всегда наделен «неспокойной», «тревожной» совестью. Осознавая свою греховность, религиозный человек всегда «тревожится» относительно целей и результатов своей деятельности, он «неспокоен» в решении любых альтернативных вопросов, ибо знает, что для него нет и не может быть никаких точных объективных (читай — социальных, исторических, вообще мирских) критериев выбора и оценки, нет никаких объективных свидетельств правильности его поступка. В этом отношении он прямо противоположен светскому, мирскому человеку, сознание и совесть которого «спокойны», «самоудовлетворены». Для деятельности мирского человека существуют более или менее точные внешние ориентиры в виде социальных, экономических, политических требований. Он не задумывается над границами своих возможностей, уповает на прогресс и не знает о грехе (рассматривает себя как добродетельного); для него нет судьи выше себя самого, для него неведома, наконец, вся парадоксальность и двусмысленность человеческой истории.

Противопоставление религиозного человека и человека светской культуры идет, таким образом, как бы в двух плоскостях — в плоскости практической деятельности и в плоскости сознания. Неопротестантизм усматривает порок светской культуры (прежде всего либерально-демократи-

---

[1] *K. Barth.* Against the Stream. N. Y., 1954, p. 82.

ческой ее ветви) в практической активности, в том, что она видит в социальной деятельности, в прогрессивном ходе истории залог решения человеческих проблем, что она, наконец, верит в осуществление человеческих чаяний в пределах самой истории.

В критике светской либеральной культуры неопротестантизм исходит из тезиса о неустранимой раздвоенности человеческого бытия. Человек, согласно всему ходу рассуждений неопротестантских теологов, живет как бы в двух мирах, измерения которых никак не соотносятся между собой. Все иллюзии человека светской культуры (и обыденные представления, и их теоретическое выражение) происходят якобы потому, что его сознанию и совести неведомо это раздвоение. Человек светской культуры, таким образом, не отделяет себя от своей социально-исторической деятельности и потому не может правильно ее оценить и понять, не может освободиться от надежд на результаты этой деятельности.

Итак, на одной стороне социальная активность и «благодушное», «самоудовлетворенное» сознание, а на другой — беспощадный критицизм, «беспокойная», «больная» совесть. Даже если отвлечься от подобного заведомо вульгарного и упрощенного разведения светского и религиозного сознания, позиция, которая по логике должна была бы вытекать из установок неопротестантизма, отнюдь не соответствует ореолу критицизма, возводимому вокруг «беспокойной» совести истинного протестанта, и никоим образом не является антиподом «благодушия» и «самоуспокоенности». Критицизм вполне уживается в данном случае с оправданием любых существующих порядков. Признание человеческой греховности, по существу, делает невозможным предпочтение и выбор какого-либо социального действия или явления. Церковь, пишет Барт, не должна связывать себя «ни с какой политической системой, старой или новой. Она оправдывает и судит их все» [1]. Конечной и истинной целью человеческого существования должна быть не борьба со злом, а осуждение религиозной совестью своих грешных мирских претензий [2].

Недейственность и декларативный характер критицизма, провозглашаемого неопротестантами в качестве отли-

---

[1] *K. Barth.* Against the Stream, p. 86.
[2] *R. Niebuhr.* An Interpretation of Christian Ethics, p. 84.

чительной черты истинно религиозного сознания, наиболее очевидно проявляются в их концепции абсолютной свободы и иррациональности божественной воли. В трактовке неопротестантов воля бога, как единственное безусловное основание и императив для человеческого действия, не подлежит никакому рациональному познанию, объяснению и тем более предвидению. Воля бога абсолютно свободна, изменчива и всякий раз иная в любой конкретный момент своего проявления. У человека нет каких-либо устойчивых внешних критериев для ее познания. И в то же время у человека нет более настоятельной и более высокой обязанности, как исполнение божественной воли. В концепции Бруннера это положение принимает типичный для религиозного сознания вид абсурда, который следует просто принять: человек обладает относительной богом данной независимостью лишь для того, чтобы свободно повиноваться богу [1]. Исполнение божественной воли становится, таким образом, актом индивидуального риска, действием, для которого нет и не может быть никакого основания, кроме безотчетной веры в бога, смирения, надежды на его милость и прощение. Так протестантский тезис об оправдании верой, а не делами становится основанием для апологетической позиции верующего по отношению к существующему строю.

Однако социально-политические ориентации ведущих неопротестантских теологов далеко не однозначны и не одинаковы. В свое время они выступили с осуждением фашистского режима (большинство немецких протестантских теологов вынуждено было эмигрировать из Германии), рассматривали гитлеровскую систему как безусловное зло и призывали к открытому неповиновению. Впоследствии, в обстановке «холодной войны», многие из них открыто заняли антикоммунистические и антисоветские позиции, правда, Карл Барт отказался участвовать в осуждении коммунизма, равно как и в возвеличивании западного «свободного мира». Это вызвало резкие упреки Бруннера, обвинившего Барта в «непоследовательности», поскольку в свое время он открыто говорил «нет» фашизму, а теперь-де отказывается принять чью-либо сторону в альтернативе Восток — Запад. Осуждал Барта за его позицию «нейтралитета» в политических вопросах и Рейнольд Ни-

---

[1] *E. Brunner.* The Scandal of Christianity, p. 39.

бур, известный своей антикоммунистической настроенностью.

Для неопротестантской теологии вообще характерны двусмысленность и противоречивость. Однако в конечном итоге социальный смысл этой доктрины сводится к оправданию существующего порядка вещей. Отказываясь от связывания протестантской церкви с какой-либо определенной социальной и политической позицией, теологи неопротестантизма полагаются в конечном итоге на силу обстоятельств, которые и определяют их оценки и суждения о современности. Последняя фактически и диктует им свои «условия», и их критицизм вполне уживается с отказом от борьбы за преобразование этих условий, поскольку он обращен не столько против пороков социального устройства, сколько против «грешных» претензий человека их преодолеть. Но даже в том случае, когда неопротестантские теологи не перелагают свои абстрактно-теологические построения на язык конкретной социально-политической жизни, они выступают с антигуманистических позиций, отказывая человеку в праве бороться за осуществление своих действительных идеалов.

Как видим, идеи современной протестантской теологии выходят за рамки сугубо религиозного сознания. Не случайно они оказались весьма созвучными идеям некоторых ведущих философских течений на Западе (различным вариантам экзистенциализма, персонализма, философской антропологии [1]), в которых так или иначе человеческое бытие рассматривается как двойственное по своей природе и в связи с этим принижается роль социально-исторической активности человека, выдвигается на первый план идея абсурдности всякой социально-практической деятельности, подвергаются критике справа различного рода прогрессистские теории общественного развития, иллюзии и ограниченность прежнего гуманистического мировоззрения, философского рационализма и т. п. Этим обусловлено все усиливающееся взаимное тяготение упомянутых «светских» философских направлений и собственно религиозных течений. Протестантская неоортодоксия является в данном случае одной из наиболее типичных форм современного буржуазного сознания.

---

[1] См. соответствующие разделы книги.

НЕОТОМИЗМ — ФИЛОСОФИЯ СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЦИЗМА

Неотомизм — это религиозно-философское учение, выступающее в современной буржуазной философии как одно из наиболее распространенных (особенно в странах католического вероисповедания — Италии, Франции, Испании, ФРГ, некоторых странах Латинской Америки) и влиятельных ее течений; господствующая школа внутри католической философии.

К числу признанных представителей неотомизма относятся Жак Маритен, Этьен Жильсон (Франция), де Реймекер, Ф. ван Стеенберген (Бельгия), Лотц, де Фриз (ФРГ). Следует назвать также Веттера (Австрия) и Й. Бохенского (ФРГ), которые известны своими работами, направленными против марксистской философии.

Главное назначение неотомизма — подвести философский фундамент под догматы католицизма. Именно принадлежность к католической церкви — этой могущественной в экономической, политической и идеологической сфере организации — способствует тому, что даже в современных условиях — в эпоху перехода от капитализма к социализму во всемирном масштабе, в период развернувшейся научно-технической революции неотомизм продолжает оказывать сильное воздействие на духовную жизнь буржуазного общества.

Конечно, в условиях небывалого расцвета науки и техники становится все труднее уверить людей в истинности религиозного учения. Самое тревожное для католической церкви — это растущее убеждение людей в том, что в эру триумфа науки и техники человек может созидать свою цивилизацию, обходясь без бога. Вместе с тем — и в этом парадоксальность духовной ситуации в современном буржуазном обществе — бурный прогресс научного зна-

ния, колоссальный рост влияния науки на общественную жизнь сочетается с волной критических настроений, обращенных против науки, с распространением концепций, провозглашающих «ненадежность человеческого знания», декларирующих необходимость установить «границы доверия к научному познанию». Поэтому не случайно, что духовный климат буржуазного общества в значительной мере определяют теологически ориентированные теории, в том числе неотомизм.

Пропаганду неотомистских философских идей ведет мощный и сильно разветвленный аппарат католической церкви. Неотомизм преподается в школах, университетах, специальных учебных заведениях, активно пропагандируется на страницах многочисленных религиозных и философских журналов, в книгах, популярных брошюрах, по радио и телевидению. Границы распространения идей неотомизма примерно совпадают со сферой влияния католической церкви, которая охватывает около 600 миллионов человек. Сила влияния неотомистского учения умножается и в связи с тем, что его приверженцы и пропагандисты искусно используют многовековой опыт, накопленный идеологами католицизма в «духовном приручении» народных масс.

Абстрактный характер католической философской доктрины, ее своеобразная цельность и систематичность позволяют идеологам буржуазии приспособить к своим политическим целям привычные для населения многих стран христианские идеи. Католическая идеология защищает частную собственность, оправдывает классовое неравенство, эксплуатацию и этим помогает буржуазным идеологам вести воспитание верующих в угодном им направлении. Хотя в своей социальной программе католицизм выступает за «третий» путь, за общественное развитие «между капитализмом и социализмом», основной линией политической стратегии Ватикана продолжает оставаться борьба против сил коммунизма, против марксистской идеологии. Эта линия у лидеров католицизма, как и прежде, сочетается с демагогической критикой «крайностей» буржуазного образа жизни. Двойственность католической церкви в политике и идеологии объективно служит тому, чтобы отвратить сознание верующих людей от действительной борьбы за социальное освобождение. Наконец, католическая философия видит свою основную идеологическую цель в

опровержении «атеистического материализма», в том, чтобы подорвать его влияние. И здесь неотомизм смыкается с другими формами идеализма в современной буржуазной философии. «Поворот» к религии и мистике — одна из ее характернейших тенденций, которая, естественно, укрепляет и расширяет поле действия неотомизма.

Теоретический фундамент неотомизма составляет учение средневекового теолога, схоласта, члена доминиканского ордена Фомы Аквинского (1225—1274). Философская система «ангельского доктора» (такой титул присвоила Аквинату после его смерти католическая церковь) строилась из разнородных элементов: идеи античных философов причудливо сочетались в ней с христианскими догмами. В отличие от многих современных ему религиозных мыслителей Фома Аквинский не противопоставлял католическую теологию аристотелевским идеям, а, напротив, направил весь пафос своих схоластических изысканий на то, чтобы использовать энциклопедическое богатство идей аристотелизма для обоснования и защиты католического вероучения.

Фому Аквинского при жизни многие католические деятели считали смелым и даже несколько опасным новатором. Философия Аристотеля у лидеров церкви пользовалась тогда дурной славой, и незадолго до смерти Аквината в 1270 г. католическая церковь осудила аристотелевское учение как еретическое заблуждение. Идеологи церкви отчетливо сознавали несовместимость аристотелевских идей о вечности и несотворимости мира с библейскими мифами, с религиозным догматом о сотворении мира из ничего. Поэтому католические иерархи поначалу не одобряли намерения Фомы Аквинского. Его заслуги перед церковью были признаны только после его смерти. Перед лицом стремительного роста научного знания наиболее дальновидные идеологи церкви осознали необходимость для укрепления авторитета религии предпринять попытку поставить науку на службу теологии. К этому их сумел подвести Фома Аквинский своим учением, своей идеей о гармонии разума и веры.

Фома Аквинский использовал слабости учения Аристотеля, его непоследовательность, колебания между материализмом и идеализмом. Основатель томистской доктрины отбросил материалистические идеи Аристотеля, его диалектику, расширил и подверг теологической обработке

те разделы учения античного мыслителя, которые по своей сути шли в русле идеализма и метафизики. Так, аристотелевская философия, помещенная в прокрустово ложе схоластической системы томизма, оказалась деформированной и выхолощенной. «Поповщина,— писал В. И. Ленин,— убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»[1]. Именно поэтому томистский опыт синтеза христианства с аристотелевской философией оказался для церкви неоценимым. После смерти Фомы Аквинского, в начале XIV в., Ватикан причислил его к лику святых, а его учение стало в схоластике преобладающим.

Однако в последующие после признания томизма столетия (XIV—XVIII вв.), в эпоху зарождения и развития буржуазного способа производства и связанного с этим научного прогресса, влияние идей Фомы Аквинского было значительно подорвано, католическая церковь и ее идеология постепенно утрачивали свою былую силу и авторитет.

Но в конце XIX в. для томизма наступают лучшие времена. Начинается длительный период томистского Ренессанса, вызванного определенными социально-историческими и идеологическими причинами. Переход капиталистического общества в империалистическую стадию знаменуется в области идеологии отказом буржуазных философов от прогрессивных идей, характерных для периода восходящего развития капитализма. Наряду с модным лозунгом «Назад к Канту!» буржуазные философы выдвигают и другой: «Назад к средневековью!», противопоставляя феодальное средневековье идеалам коммунистического общества. В. И. Ленин так охарактеризовал это попятное идеологическое движение: «В цивилизованной и передовой Европе, с ее блестящей развитой техникой, с ее богатой, всесторонней культурой и конституцией, наступил такой исторический момент, когда командующая буржуазия, из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековое. Отживающая буржуазия соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство»[2]. Именно в такой

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 325.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 23, стр. 166.

ситуации создаются благоприятные условия для возрождения и оживления томизма.

Важной отправной вехой в реставрации томизма было выступление папы Льва XIII с энцикликой «Aeterni Patris» (1879), которая имела подзаголовок «О восстановлении в католических школах христианской философии в духе ангельского доктора святого Фомы Аквинского». Энциклика была нацелена на то, чтобы противодействовать «социальным и интеллектуальным беспорядкам», отвратить людей от пагубного для существующего строя пути научного познания и революционного преобразования мира. Она провозгласила неотомизм единственной истинной философией, соответствующей христианским догмам.

Наряду с этими главными причинами томистского Ренессанса усилению влияния средневекового томистского учения способствовали и другие факторы. Хотя с момента возникновения марксистского мировоззрения именно оно стало главным противником католической идеологии, не снимались противоречия между католицизмом и другими (в том числе и религиозно-философскими) течениями внутри буржуазной идеологии. Идейная полемика с такими субъективно-идеалистическими философскими течениями, как неокантианство, неопозитивизм [1], экзистенциализм[2], была необходима католической церкви для приобщения в свое лоно тех душ, которые находились во власти других вероисповеданий, в особенности протестантского. Борьба с протестантской идеологией и различными философскими концепциями, выражавшими ее, также в значительной степени определяла идейное движение внутри католического лагеря. Не случайно один из апостолов христианского экзистенциализма, Н. Бердяев, утверждал, что томистский Ренессанс — это умственное движение против модернизма, который опирался на философию Бергсона.

В настоящее время, когда перспективы развития мировой истории определяются силами социализма, тактические установки католических идеологов изменились; они настойчиво выступают теперь за консолидацию *всех* христианских сил. Неотомистская философия при этом объявляется идейным знаменем антикоммунизма, под

---

[1] См. раздел «От позитивизма к неопозитивизму».
[2] См. раздел «Экзистенциализм».

которым должны сплотиться все поборники «свободного мира». Разногласия неотомистов с другими философскими школами в этих условиях отступают на задний план. К примеру, наметились сдвиги в отношениях сторонников неотомизма с философией неопротестантизма [1]. В последние десятилетия среди католических идеологов раздаются голоса, призывающие к согласованию символа веры, к разработке общей системы философских представлений, которая удовлетворяла бы сторонников как неотомизма, так и неопротестантизма. Характерно в этом смысле высказывание одного из философов-иезуитов ФРГ: «В теологии полезно знать несколько языков — язык Фомы Аквинского и Августина; реформаторско-евангелический язык не должен оставаться незамеченным для католических богословов» [2].

Каково же место философии неотомизма в современной борьбе идей, в противоборстве основных философских направлений?

Многие современные католические философы оспаривают правомерность разделения философии на два противоположных направления — материализм и идеализм. Они не считают свое философское учение идеалистическим и утверждают, что их философия стоит вне противоположности материализма и идеализма. Свою доктрину они именуют «реалистической» на том основании, что она признает внешний материальный мир, но как часть более широкого, более общего бытия, в котором еще оставляется место для другой реальности — бога. Получается, что естественный, материальный мир ограничен, зависим, но не от человеческого сознания, как утверждают философы субъективно-идеалистических школ, а от сверхприродного, абсолютного бытия. Такое понимание объективно-реального бытия, хотя и не является субъективно-идеалистическим, не имеет, однако, ничего общего с реализмом, ибо всякое обоснование зависимости материального мира от какой-либо другой реальности уже означает идеализм. В. И. Ленин суть идеализма видел «в том, что первоисходным пунктом берется психическое; из него выводится природа *и потом уже* из природы обыкновенное человеческое сознание» [3]. По этой же схеме построены исходные

---

[1] См. раздел «Неопротестантизм».
[2] *Y. Söhngen.* Gesetz und Evangelium. München, 1957, S. V.
[3] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18, стр. 238.

постулаты томистского «реализма». Признание независимости материального мира от человеческого сознания не мешает неотомистам ставить материальный мир в зависимость от более широкой духовной реальности. Действительное бытие, по учению современных католических философов,— это строго иерархический, разделенный на различные ступени порядок. Высшую ступень этого порядка, наиболее близкую к божественной субстанции, занимает духовное бытие. Таким образом, неотомизм по его действительному объективному смыслу следует определить как объективно-идеалистическую философию, как теологическую форму объективного идеализма (в основу бытия ставится высшая реальность — бог).

Многие приверженцы современной католической философии не без основания подчеркивают, что в их учении сохранились без изменения главные принципы средневекового томизма.

В самом деле, идеи Аквината, и прежде всего постулат о гармоническом единстве веры и знания, занимают значительное место в неотомизме. Следуя заветам своего учителя, неотомисты различают два источника познания — естественный разум (науку) и божественное откровение (религию). Последний источник рассматривается ими как самый верный и надежный, а истины, получаемые из него, как безусловные и абсолютные. С помощью же естественного разума хотя и можно доказать некоторые части вероучения — существование бога, бессмертие души,— и эти доказательства будут во всем соответствовать истинам христианства, тем не менее свету разума недоступны глубокие тайны религиозного учения: тайна троичности бога, идея сотворения мира из ничего. Человеческое сознание может постичь эти сокровенные истины лишь с помощью веры.

Свою верность средневековому томизму современные католические философы демонстрируют и тогда, когда ведут речь о сущности и назначении самой философии. Согласно неотомистской концепции, философия должна служить теологии; высшая цель философского исследования — добиться обоснования христианского вероучения, использовать все средства философской методологии для подтверждения истин богословия.

Однако стремление сохранить «нетленные ценности» томизма у неотомистов сочетается с прямо противопо-

ложной тенденцией — попытками перестройки и обновления томистского учения. Многие современные католические философы пытаются осуществить синтез идей средневековой схоластики с новейшей философией путем разработки тех элементов средневекового томизма, которые, по их мнению, имелись там лишь в зародыше и содержание которых будто бы позволяет раскрыть только современная философия. Так, неотомист И. Пипер заявляет, будто центральное понятие философии экзистенциализма — существование — является одной из категорий средневекового томизма, что многие идеи экзистенциализма якобы были предугаданы «ангельским доктором» и что, например, понятие «ничто» у экзистенциалиста Ж.-П. Сартра в своеобразной форме выражает центральную мысль томистской философии — положение о сотворении мира.

Итак, в ходе своей многовековой истории католическая философия претерпела известную эволюцию; она вынуждена была учитывать новые веяния в духовной культуре общества, обрастала различными наслоениями, ассимилировала элементы наиболее распространенных и влиятельных учений и, таким образом, перестраивала свою систему с учетом требований эпохи. Все это не могло не менять ее облика. Однако новшества, которые вносились в томистскую схоластику в ходе ее эволюции, не изменили ее главных принципов — *идею союза веры и разума и требования подчинить философию теологии.* Это дает основания рассматривать современную католическую философию, несмотря на определенную динамичность и активную приспособляемость, как «живой призрак» минувшей эпохи.

Философское учение неотомизма представляет собой систему различных философских дисциплин, охватывающую метафизику, гносеологию, натурфилософию, этику, эстетику, социологию, философию истории и другие разделы. Ядро неотомистской философии образует *метафизика,* понимаемая как универсальная философская теория бытия и разделяемая на общую и частную. Общая метафизика считается наиболее универсальной и ценной из всех философских наук, так как ее принципы и понятия применимы ко всем частным философским и даже нефилософским теориям. Она расчленяется на онтологию (учение о бытии вообще, бытии как таковом) и естествен-

ную теологию (философское учение о боге). Частная, или прикладная, метафизика — это философское учение о мире и человеке. Она имеет силу только для частных видов бытия. Содержание дисциплин, составляющих частную метафизику (натурфилософия, антропология, психология), с точки зрения неотомистов, складывается из приложения общих метафизических понятий и принципов к ограниченным сферам действительности, ступеням бытия (физическая природа, человек, духовное бытие).

Определив соотношение между метафизикой и частными науками, неотомисты формулируют принципы, с помощью которых они строят и общую классификацию наук, и соотношение между отдельными философскими дисциплинами и подчиненными им науками (например, между философией истории и исторической наукой, между натурфилософией и частными науками о природе и т. п.). От частных наук метафизика, по определению неотомистов, отличается как более широким предметом, общезначимостью своих принципов, так и средствами, методами исследования, познавательной ценностью. Частные науки эмпиричны, они не претендуют на полное и достоверное знание. Материал опыта, составляющий содержание этих наук, ничего не говорит о мире в целом; опытное исследование раскрывает лишь свойства посюстороннего чувственно воспринимаемого мира и ничего не может сказать о мире трансцендентном, сверхчувственном, метафизическом. Неотомисты считают, что «своими экспериментальными и теоретическими методами естественные науки не способны дать фундаментальное знание»[1]. Самое большее, на что может притязать опытное знание,— это подойти к границам естественного бытия и этим навести человеческий разум на мысль о существовании мира потустороннего, сверхъестественного.

В такой классификации наук можно увидеть некоторые моменты, которые свидетельствуют о принадлежности томистской схоластики к многовековой, во многих аспектах еще не изжитой философской традиции (например, признание того, что более глубокое, нежели в опыте, познание сущности бытия можно осуществить лишь посредством чистого, т. е. абстрактного, философского, мышления). Основанное на этом признании размежевание фи-

---

[1] «Scholastik». Freiburg — Basel — Wien, 1939, S. 404.

лософии и частных наук в известной мере исходит из аристотелевского понимания соотношения общего и единичного, а также аристотелевской классификации научного знания и в общей форме сохраняет некоторые подходы античного мыслителя к решению философских проблем. В этом смысле неотомисты имеют известное основание утверждать, что основы своей классификации они берут у Аристотеля. Однако такая ссылка не является в полной мере точной и не отражает истинного отношения католической философии к аристотелевскому наследству. Дело в том, что сам принцип разделения метафизики и частных наук не мог быть продуктом культуры ни античной, ни даже средневековой эпохи. Такое разделение могло возникнуть лишь в русле философии XVII и XVIII вв. Кроме того, Аристотель вовсе не ограничивал ценности частных наук, не принижал значения опытного познания, что приписывают ему современные томисты. В основу аристотелевской системы легли материалистические принципы классификации. Правда, как отмечал В. И. Ленин, Аристотель не выдерживал до конца материалистической позиции, он слишком отделял учение о бытии («первую философию») от других отраслей знания, недооценивал роль объективной связи между науками. В конечном счете именно разрыв спекулятивного (т. е. метафизического) и опытного знания стал для Фомы Аквинского и его последователей исходным пунктом построения их философской системы, в которой эта часть аристотелевского наследия оказалась перетолкованной на идеалистический лад. Из нее выхолостили живые материалистические догадки о связи философии и частнонаучного знания, об объективном источнике этой связи. Так закладывалась база для представления о метафизике как «первой философии», стоящей вне частных наук и над ними. В ходе эволюции томизма изоляция философии от частных наук все более усиливалась. В итоге неотомистское понимание соотношений философского и частнонаучного знания оказалось в корне чуждым аристотелевским материалистическим и диалектическим идеям.

Размежевание философии и частных наук неотомисты используют для обоснования идеи об *абсолютной* сверхэмпирической сущности философского знания, об абсолютной беспредпосылочности философии, ее полной независимости от частных наук. Философия, по мнению неотомистов, получает свой предмет не из «фактической

данности». Она есть всеобщая и коренная наука, которая должна понять всякое сущее, исходя из чистого первичного принципа, из всеобщего основания — бытия. Этим философия якобы отличается от других наук. Действительный, воспринимаемый во «внешнем опыте» материальный объект частных наук, в соответствии с неотомистской концепцией, остается вне сферы философского мышления.

Неотомистский принцип разделения метафизики и частных наук, игнорируя их реальное, ставшее очевидным на современном этапе развития научного знания единство, противоречит диалектике процесса познания. Конечно, понятия и идеи частных наук отличаются от философских категорий по объему, уровню абстракции, значению. Однако это различие вовсе не дает оснований объявлять, как это делают неотомисты, все понятия, идеи частных наук преходящими, утверждать, что все выводы частных наук, поскольку они вытекают из повседневного опыта, в своей основе внутренне противоречивы и не истинны в отношении к сверхчувственным объектам.

Неотомистская концепция метафизики опирается на упрощенное представление о частнонаучном знании как неком однородном образовании, не учитывает его сложной структуры, т. е. того, что оно имеет два уровня абстракции, или, что то же самое, включает два рода понятий и принципов. Первый уровень — непосредственное наблюдение, на обобщении которого строятся понятия обыденного языка, здравого смысла. Эти понятия, к которым неотомисты сводят *все* содержание частных наук, на самом деле только описывают тот экспериментальный материал, из которого выводятся общие, фундаментальные понятия, составляющие второй уровень каждой частной науки. Общие принципы частных наук (в физике, например, это законы сохранения, в биологии — принцип естественного отбора и т. п.), так же как и принципы философии, невозможно свести к фактам непосредственного наблюдения. То, что они нуждаются в философском, методологическом обосновании, только одна сторона вопроса, которую абсолютизируют неотомисты. Общие принципы наук, в свою очередь, составляют основание, на котором строятся принципы философии. Но такая диалектическая зависимость принципов частных наук и философии никак не укладывается в рамки неотомистской концепции метафизики, а следовательно, и связанного с ней понимания предмета философии.

Известно, что предмет философии, ее соотношение со специальными, частными науками исторически изменялись. С античной эпохи вплоть до конца XVIII — начала XIX в. философия и все знание в целом находились как бы на донаучной стадии своего развития, особенностью которой было то, что и философия, и частнонаучные дисциплины (в том неразвитом виде, в каком они существовали) входили в состав общей, нерасчлененной системы знания. Фундаментом последней и служила философская система, которую принято называть традиционной метафизикой. Ее центральной задачей считалась выработка спекулятивных принципов, первоначал бытия. Метафизические принципы предназначались в качестве посылок, оснований для построения самостоятельной, независимой от частнонаучного знания картины мира.

Последовательное выделение из русла метафизики частных наук (сначала естественных, затем общественных и наук о психической деятельности) знаменует начало перехода от донаучной стадии истории философии и частных наук к научной [1]. Этот процесс сопровождался постепенным освобождением научного знания от пут теологии. Размежевание частнонаучного исследования и философского знания с необходимостью вело к разрыву со старой метафизической традицией, к отказу от представления, будто частные науки не имеют собственных задач и посылок, не являющихся производными от метафизических принципов. Возникновение диалектико-материалистической философии было одним из коренных этапов и своеобразным итогом данного процесса. Глубокий анализ этого прогрессивного в истории человеческого познания явления дан К. Марксом и Ф. Энгельсом [2].

Как видим, современная неотомистская философия по-своему осмыслила те перемены, которые произошли в философском знании за последние два столетия, но осмыслила в полном согласии с традицией одностороннего подчинения частных наук метафизике. Сохраняя верность архаичной классификации научного знания, неотомизм тем самым втискивает современную науку в русло своего философско-теологического мировоззрения.

---

[1] Подробнее см. об этом: *Б. М. Кедров.* Философия как общая наука. «Вопросы философии», 1962, № 5.

[2] Например, в «Святом семействе». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, стр. 138—148.

Архаичный характер неотомистской философии, несостоятельность ее притязаний сделать томистскую схоластику базисом мышления современного человека, ее принципиальная несовместимость с современным научным миропониманием очевидны не только для философов-марксистов, но и для многих буржуазных философов некатолической ориентации.

В связи с этим возникает вопрос: почему спекулятивное обоснование метафизики как универсальной философской науки остается для неотомизма актуальной задачей и в этих условиях? Ответ на этот вопрос заключен в фундаментальном принципе неотомизма, требующем подчинения философии теологии, подводящем философский базис под догмы католицизма. Сами неотомисты четко и недвусмысленно фиксируют назначение своей философской доктрины. «Метафизика как наука,— утверждает де Фриз,— стремится не к чему иному, как к открытию рационального доступа от чувственного, опытного мира, к тому, что скрыто по ту сторону всего познаваемого мира. Эта последняя цель — бог... Метафизика нацелена на доказательства существования бога»[1]. Деформация, которую испытывает сейчас католическая философия, не разрушает этого ее фундамента, а также связи спекулятивной теории неотомизма с ее «земной основой» — с реальными отношениями современного общества, с повседневной практикой и политикой католической церкви. По словам католического философа доминиканца Й. Бохенского, метафизика всегда была плодотворной силой, преобразующей историю и жизнь человечества. В чем же конкретно проявляется связь неотомистской спекулятивной теории бытия с ее «земной основой»?

Идея неотомистской метафизики как универсальной философской науки имеет прикладное значение не только для католической теологии, но и для всех областей знания, которые включены в систему идеологии католицизма. Неотомистская спекулятивная конструкция служит универсальной моделью для построения всех звеньев католической идеологии. На базе идей метафизики (обособление ее от частных наук, ограничение ее сферой естественного разума, выделение в качестве ее предмета абстрактной реальности и др.) развиваются неотомистская концепция

---

[1] «Scholastik». 1940, № 5, S. 481.

философии истории, натурфилософия, а также концепция человека и политическая программа католицизма.

За свою длительную историю католическая церковь накопила богатый политический опыт, выразившийся, в частности, в умении налаживать контакты с различными общественными классами, с некатолическими конфессиональными учреждениями, наконец, с нерелигиозными течениями. Обстоятельства часто требуют от лидеров церкви искать себе сторонников и в лагере своих идейных противников. Для того чтобы философски осмыслить этот опыт, церкви нужна определенная идейная почва, нужна широкая абстрактная идеологическая платформа, такой тип мышления, на основе которого можно было бы включать в русло католического миропонимания, в идеологическую систему католицизма различные идейные элементы, влиятельные теории и взгляды нерелигиозной идеологии.

В целом неотомистская метафизика — это своего рода философия идеологического компромисса. На ее спекулятивной почве произрастают различные идеологические феномены — синтезы католической схоластики с идеалистическими учениями, фальсифицированные интерпретации марксистской философии (отождествление диалектического материализма с вульгарным, толкование марксизма как отклонения от нормального хода философско-теологической эволюции и т. д.), теологические трактовки современных естественнонаучных теорий (физики, астрономии, антропологии, биологии и др.)

Положив в основу своей философии спекулятивный, очищенный от всякого положительного содержания принцип, неотомисты впадают в иллюзию. В своей предельно абстрактной философской доктрине они пытаются совместить научное знание с религиозным откровением, сочетать своеобразную философию «здравого смысла» с рассуждениями, идущими вразрез с повседневной практикой. В философских сочинениях современных томистов уживаются рядом гносеологический оптимизм (признание, что истина доступна человеческому разуму) с агностическим скепсисом (утверждением, что человеческие возможности познания истины трагически малы), признание суверенности современной науки (церковь уже не может, как в прежние времена, отрицать достижения современной астрономии, космонавтики, биологии и других наук) и утверждение, будто прогресс науки и техники приносит новые

доказательства мудрости «творца», принятие факта существования объективных законов развития бытия и мнение, будто основание этих законов следует искать в трансцендентном, потустороннем.

Неотомистскую метафизику, как и все философское учение в целом, можно охарактеризовать как своего рода *синтез истины и заблуждения*. Этот синтез находит специфическое отражение и в политических лозунгах католической церкви. Энциклики папы Иоанна XXIII, Павла VI, некоторые схемы, принятые Ватиканским собором, и другие постановления церкви последних лет соединяют в себе элементы политического реализма (признание законности новых социальных экспериментов и справедливости стремления трудящихся классов и угнетенных народов к освобождению) со старыми принципами надклассовости и антикоммунистической полемики, анализ конкретной современной обстановки с толкованием евангельских поучений. Стремясь учесть реальное положение вещей, церковная иерархия пытается сформулировать свой ответ на острые политические вопросы, которые волнуют человечество. Но при этом она опирается на социальную доктрину, пронизанную «светочем евангелия», доктрину, которая при всей своей видимой демократичности ориентируется на политический и идеологический компромисс борющихся в обществе социальных сил и потому игнорирует революционное содержание современного общественного развития.

Стремление католических философов использовать основные понятия и положения неотомизма для обоснования теологических догм порождает попытки многих схоластов выработать свою методологию, сформулировать общие методологические принципы, на которых бы строилась как философская доктрина неотомизма в целом, так и ее отдельные составные части.

Разработка методологических вопросов стала для томизма актуальной лишь в современную эпоху. Фома Аквинский, по признанию католических философов, не уделял такого внимания методу, как мыслители последующих исторических эпох, например Гегель. Вместе с тем, оберегая авторитет основоположника своей доктрины, неотомисты утверждают, что «ангельский доктор» сознавал тот генеральный путь, по которому следовало его мышление. «Размышления о методе как таковом,— пишет

неотомист из ФРГ Б. Лакебринк,— стали предметом современного мышления, в то время как средневековый мыслитель умел пользоваться своим методом с инстинктивной уверенностью гения»[1].

В своих методологических изысканиях неотомисты, естественно, сталкиваются с необходимостью определить свое отношение к диалектике как методологии современного научного знания. Они отрицают материалистическую диалектику, которая, с их точки зрения, дает менее глубокую, по сравнению с традиционной схоластикой, интерпретацию становления и развития. Принципы диалектики они считают чисто субъективными конструкциями, которые якобы нельзя приложить к объективно реальным вещам.

Наиболее систематичное и последовательное изложение схоластической методологии, которую неотомисты противопоставляют материалистической диалектике, содержится в книге Б. Лакебринка, получившей признание у католических философов многих стран. Лучше всего выявить сущность предлагаемой им методологической концепции, которую он называет томистской аналектикой, на проблеме противоречия, поскольку она является ключевой в любой философской теории, занимающейся методологическими вопросами.

Неотомисты не отрицают раздвоения единого на противоположные части, они лишь по-своему объясняют их соотношение. Принцип противоречия, как таковой, они считают «аналектическим феноменом». Здесь, как пишет Лакебринк, диалектика и аналектика полностью согласуются друг с другом, признавая, что все формы бытия и отдельные предметы слагаются из таких полярных структур, как форма и материя, существование и сущность, причина и действие, целое и часть. Фиксируя этот момент сходства, католические философы подчеркивают свои расхождения с материалистической диалектикой, прежде всего в понимании вопроса о «степени напряжения», о накале борьбы между противоположностями. В толковании неотомистов, соотношение противоположностей характеризуется не диалектическим взаимоотрицанием, а позитивностью, не борьбой и взаимопроникновением, а гармонией, сходством.

---

[1] *B. Lakebrink.* Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln, 1955, S. 11.

Ограничение какого-либо вида бытия, переход к другому виду, полагают они, не означают диалектического отрицания.

Последовательное выявление этого весьма абстрактно сформулированного неотомистами различия помогает увидеть полную несовместимость материалистической диалектики и томистской аналектики. Диалектическое взаимоотрицание противоположностей, в понимании неотомистов, уничтожает различия, стирает границы сфер бытия, ломает неподвижную иерархическую структуру мира. «Диалектическое мышление,— пишет Лакебринк,— является разрушительным элементом, который ограничивает всемогущество бога»[1]. «Задача диалектики,— проводит ту же мысль Огирман,— состоит в доказательстве невозможности и бесполезности объяснения мира через нечто сверхмировое, т. е. через божественное»[2]. Напротив, позитивность, гармония, исходящие из божественного первоисточника, согласно томистской аналектике, сохраняют в неизменном виде как сами противоположности, так и отношение между ними. Таким образом, критерием неполноценности и несостоятельности диалектики для неотомистов является невозможность синтеза ее с теологией.

В томистской аналектике на центральное место выдвигается так называемый закон сходства различий, в соответствии с которым различия между предметами изначально определены, неизменны, между ними всегда сохраняется одинаковый интервал. По утверждению Лакебринка, аналектическое сходство различий — это нечто промежуточное между тождеством и борьбой противоположностей. Диалектическое тождество якобы лишает противоположности своеобразия, а аналектика, вводя неизменную дистанцию между противоположностями, вместе с тем якобы не исключает их опосредствования и взаимодействия. Явную логическую несовместимость этих положений (неизменный интервал между противоположностями и их опосредствование) неотомисты пытаются снять утверждением, что и неизменная дистанция между противоположностями и их взаимодействие определены извне, в акте творения.

Истинный смысл «открытого» неотомистами закона сходства различий заключается, однако, в признании

---

[1] *B. Lakebrink.* Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, S. 130.

[2] *H. Ogiermann.* Materialistische Dialektik. München, 1958, S. 105.

решающего значения в соотношении противоположностей за моментом сходства и утверждение, будто сходство всегда преобладает над различием. «Сходство как целое существует всегда раньше различий... сходство является материнской первоосновой своих частей»[1]. Противоположности, различия должны примиряться в сходстве — в этом суть аналектики. Утверждая примат сходства, единства противоположностей, абсолютизируя этот момент и отодвигая на задний план борьбу, «несходство» противоположностей, Лакебринк и другие специалисты по неотомистской методологии выступают против основного элемента диалектического противоречия — известной ленинской формулы об относительности, условности единства, совпадения противоположностей (на языке неотомистов — «сходства различий») и абсолютного, непреходящего характера борьбы противоположностей.

Если сходство — это первичное универсальное свойство бытия, а различие производно от него, то из этого следует, что источник возникновения различий, изменений лежит не в самом бытии, а вне его. Именно такой вывод и содержится в томистской аналектике.

Аналектический метод, который расценивается отдельными католическими философами как новое слово в схоластике, по сути, воспроизводит исторически изжитую, идущую вразрез с современной наукой методологическую концепцию о внешнем источнике движения, неподвижном перводвигателе. Рассуждения неотомистов о боге как первоисточнике связующего весь мир сходства представляют современный вариант старой идеи бога как неподвижного перводвигателя. Эти рассуждения вскрывают безнадежную устарелость и бесплодность католической схоластики.

Антинаучный характер аналектического метода выступает и при анализе отдельных противоположностей, таких, например, как противоположность конечного и бесконечного. В соответствии с общей схемой аналектическое понимание конечного и бесконечного отвергает диалектическое тождество конечных и бесконечных величин. Согласно аналектике, бесконечное и конечное бытие как бы параллельно сосуществуют; в этой параллельности бесконечного и конечного заключается их сходство.

---

[1] *B. Lakebrink.* Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, S. 323.

Это положение для неотомистов не пустая словесная игра; оно используется для философского обоснования истин теологии. По закону сходства различий бесконечный бог и сотворенные им конечные предметы сосуществуют с момента акта творения. Опираясь на идею о таком однозначном, всегда и везде одинаковом, строго пропорциональном соотношении противоположностей, неотомисты делают вывод об иерархической структуре бытия. Бог и сотворенный мир объявляются при этом исходным элементом, первой ступенькой, по образу и подобию которой строится все здание Вселенной.

Несостоятельность неотомистской аналектики обнаруживается как в обосновании, так и в применении ее принципов. Главное назначение неотомистской методологии, как уже отмечалось выше,— изыскивать философское обоснование истин религии. В то же время за основание доказательств законов аналектики в неотомистской философии берутся теологические положения, которые еще подлежат доказательству с помощью философии. Как видим, здесь неотомисты допускают логическую ошибку (так называемый круг в доказательстве). К примеру, при выведении центрального закона аналектики в качестве последнего довода они используют тезис о всемогуществе бога: признавая акт творения, следует принять трансцендентальное сходство бога и сотворенного им мира. Но философские доказательства бытия бога (и у основателя доктрины, и у современных католических философов) сами уже включают в качестве доказанного факт сходства творца и его творения.

Несостоятельность аналектического метода наиболее отчетливо проявляется в конкретных приложениях его принципов. Сопоставляя аналектику с естествознанием, применяя ее принципы к естественному миру, католические философы сталкиваются с неразрешимыми трудностями. Материальные предметы, вещи, втиснутые в жесткие рамки аналектических понятий (форма, материя, существование, сущность и др.), предстают омертвленными и неподвижными. Основные элементы аналектического метода — доминирующее над всеми другими свойствами вещей сходство, раз и навсегда закрепленная между предметами дистанция — вносят в естественнонаучную картину мира схематизм и застой.

В представлении неотомистов природа образуется из

трех неизменных ступеней — минералов, растений и животных. Человек же воплощает собой единство всех трех: в нем более низкие ступени как бы собраны воедино и увенчаны особым качеством — духовностью. В этой иерархической лестнице отсутствуют взаимосвязи и взаимопереходы, нет движения и развития, что в принципе противоречит естествознанию. Попытки сблизить томистскую аналектику с современным естествознанием приводят к фальсификации науки. Столь же безуспешные усилия предпринимают отдельные католические философы, чтобы увязать неотомистское учение с современной физикой, биологией, астрономией.

Истинная сущность аналектического метода весьма рельефно раскрывается и в тех случаях, когда неотомисты пытаются применить свою методологию к общественной практике.

В условиях крупных социальных сдвигов на мировой арене католическая церковь, которая всегда претендовала на роль особой силы в идеологической и политической жизни буржуазного общества, утрачивает свое былое могущество. Ослабевает ее влияние на широкие массы верующих. Прежде всего падает ее авторитет среди рабочих. Как подчеркивается в документах международного Совещания коммунистических и рабочих партий 1969 г., «католическая церковь и некоторые другие религии переживают идеологический кризис, расшатывающий их вековые концепции и сложившиеся структуры» [1]. Трудности, с которыми сталкивается церковь, заставляют ее идти по пути перестройки многих своих организационных и идеологических устоев. Пытаясь удержать свои позиции, приспособиться к изменившимся историческим условиям и новому идеологическому климату, идеологи католицизма провозгласили «аджорнаменто», т. е. курс на обновление, осовременивание. Этот курс провозглашен в ряде папских энциклик («Мир на земле», «Прогресс народов»), в решениях II Ватиканского собора и в других документах церкви.

Своеобразную философскую опору проводимая церковью «переоценка ценностей» получает в неотомистской методологии. Одно из главных направлений католического «аджорнаменто» — это *вживание* в современную полити-

---

[1] «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г.». М., 1969, стр. 310.

ческую и идеологическую общественную структуру. Определяя свое отношение к противоположным социальным системам, борющимся классам и группам, католическая церковь пытается сгладить противоречия между социализмом и капитализмом. Позиция лидеров католической церкви в ряде кардинальных вопросов современной общественной истории принимает все более компромиссный характер. Так, в документах II Ватиканского собора, определивших политическую программу католицизма в современный исторический период, нет прямого осуждения социалистического строя. Католические иерархи, таким образом, совершают отход от прежней политической линии, которая находила свое прямое выражение в отлучениях коммунистов. В одном из главных постановлений II Ватиканского собора — «Пастырской конституции об отношении церкви к современному миру» подчеркивается идея автономности церкви как определенной социальной силы. Церковь не должна отождествлять себя ни с какой определенной политической системой — в этом тезисе фокусируется сейчас основная установка католической социальной доктрины. Тем не менее обновленная политическая линия церкви не отменяет главного объективного содержания ее социального учения — оправдания капиталистических общественных отношений, освящения и консервации существующих буржуазных порядков. Именно поэтому церковь осуждает классовую борьбу, революционно-освободительные движения как средство ликвидации эксплуатации и социальных антагонизмов и рекомендует разрешать все конфликты «мирным путем», с помощью переговоров и компромиссов. Критикуя социальное неравенство, классовую и расовую дискриминацию, католические идеологи в известной мере отражают настроения огромной массы трудящихся католиков. Но эта критика не носит конструктивного характера, поскольку все пороки капиталистического строя объясняются не реальными общественными отношениями, а вековечной драматической схваткой бога и сатаны, добра и зла, заложенных во внутреннем конфликте самой человеческой природы, в первородной греховности человека.

Папа Павел VI заявил, что церковь не может разделить «классовых чувств, проявляющихся в ненависти и насилии». Насильственные революции — это бесплодный бунт, бессмысленное разрушение и отрицание — таков основной

пафос его обращения к верующим. Единственный путь, ведущий к «справедливому обществу»,— путь классового сотрудничества, вдохновленного христианскими идеалами. Таковы общие идеологические установки католической церкви.

Однако современная историческая реальность подрывает эти идеологические установки. Трудящиеся массы капиталистических стран, в том числе верующие, все более ощущают необходимость коренных социально-экономических преобразований, революционной переделки капиталистических общественных отношений. Трудящиеся католики все чаще выражают недовольство абстрактными, двусмысленными лозунгами политических лидеров церкви, осознают призрачность социальной доктрины, опирающейся на абстрактную христианскую проповедь любви к ближнему. Общественное движение вступает, таким образом, в противоречие с претензиями церкви на универсальность неотомистской идеологической программы, создает для католицизма неразрешимые трудности, ибо заставляет совершать отход от традиционной идеологии абстрактности и многозначности. Именно это в первую очередь и свидетельствует о том глубоком и затяжном кризисе, который переживает ныне католическая церковь, ее философия и идеология в целом.

СОДЕРЖАНИЕ

Б91 **Буржуазная философия XX века.** М., Политиздат, 1974.
335 с.

На обороте тит. л. авт.: Митрохин Л. Н. и др.

В книге впервые предпринята попытка в популярной форме дать систематизированный критический анализ идей и тенденций основных современных буржуазных философских течений — прагматизма, неопозитивизма, так называемых реалистических направлений, «философской антропологии», неофрейдизма, экзистенциализма, персонализма, неопротестантизма и неотомизма. Авторы (большинство из них — научные сотрудники Института философии АН СССР) выявляют социальные факторы, обусловившие кризис современных буржуазных философских идей и принципов идеалистического мировоззрения, показывают их научную несостоятельность и политическую реакционность.

Книга может быть использована в качестве пособия пропагандистами, слушателями системы партийной учебы или самостоятельно изучающими философию.

Б $\frac{10506-412}{079(02)-74}$ 168—74 **1ФБ**

Заведующий редакцией *А. И. Могилев*

Редактор *М. А. Лебедева*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова и Е. С. Молчанова*

Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*

Технический редактор *О. М. Семенова*

Сдано в набор 16 сентября 1974 г. Подписано в печать 22 ноября 1974 г. Формат 84 × 108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 1. Условн. печ. л. 17,64. Учетно-изд. л. 18,38. Тираж 100 тыс. экз. А00269. Заказ № 3853. Цена 82 коп.

Политиздат. Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий». Москва, Краснопролетарская, 16.

32 коп.



БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА